HANDBUCH
ZUM NEUEN TESTAMENT

21

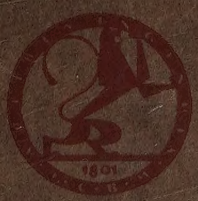
DIE RELIGION DES JUDENTUMS

IM SPÄTHELLENISTISCHEN ZEITALTER

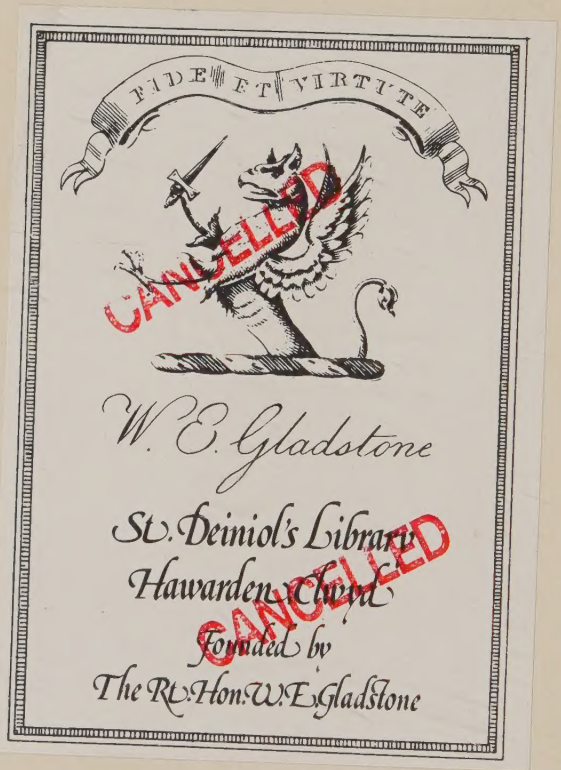
VON

WILHELM BOUSSET

IN DRITTER, VERBESSERTER AUFLAGE
HERAUSGEGEBEN VON
HUGO GRESSMANN



VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1926


FIDE ET VIRTUTE
CANCELLED
W. E. Gladstone
St. Deiniol's Library
Hawarden, Clwyd
CANCELLED
Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

C. Whitworth
United College
Bradford.

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT W. BAUER, M. DIBELIUS, H. GRESSMANN, E. KLOSTERMANN, † R. KNOPF, E. LOHMEYER, † E. PREUSCHEN, L. RADERMACHER, † P. WENDLAND, H. WINDISCH HERAUSGEGEBEN VON HANS LIETZMANN

21

DIE RELIGION DES JUDENTUMS IM SPÄTHELLENISTISCHEN ZEITALTER

VERFASST VON

D. WILHELM BOUSSET
WEILAND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU GIESSEN

IN DRITTER VERBESSERTER AUFLAGE

HERAUSGEGEBEN VON

D. DR. HUGO GRESSMANN
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU BERLIN

ST. DEINIOL'S
CANCELLED
LIBRARY

1926

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

116047

DEN FREUNDEN

† ERNST TROELTSCH UND PAUL WERNLE

GEWIDMET

VON DEM VERFASSER UND DEM HERAUSGEBER

VORWORT.

Den Auftrag, das Buch *Boussets* in einer neuen verbesserten Auflage herauszugeben, habe ich gern übernommen. Sein bleibender Wert besteht zunächst in der umfassenden Sammlung des religiös wertvollen Stoffes, die eine wesentliche Ergänzung bildet zu dem sonst unentbehrlichen »*Schürer*«, und vielleicht noch mehr in der kritischen Sonderung der verschiedenartigen Gedanken und Strebungen, die das fromme Leben des späthellenistischen Judentums durchfluteten. Die Anordnung der Einzelheiten und der Aufbau des Ganzen ist deshalb so unübertrefflich, weil sich die neue Stufe in der Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion von der alten kräftig abhebt und weil sich so die Annahme fremden Einflusses als notwendig erweist. Mit dem sicheren Blick des Historikers ist es ihm gelungen, die treibenden Kräfte der Entwicklung aufzuzeigen und in den innersten Sinn des Geschehens nachfühlend und miterlebend einzudringen.

Meine Hauptaufgabe war, die wichtigste neuere Literatur nicht nur nachzutragen, sondern auch zu verarbeiten und für die vorliegende Darstellung fruchtbar zu machen. Dazu kam eine leise Glättung des Stils, die, ohne *Boussets* Eigentümlichkeiten zu verwischen, bisweilen den Gedanken schärfer umreißen und die mit Fremdwörtern allzusehr überladene Ausdrucksweise dem gegenwärtigen deutschen Sprachempfinden anpassen mußte. Durchgreifende Aenderungen waren meist nur in der Einleitung und im Schluß notwendig. Von einer völligen Umarbeitung konnte abgesehen werden, weil sich *Boussets* Stellungnahme zu dem von ihm sogenannten »religionsgeschichtlichen Problem« in allem Wesentlichen als richtig erwiesen hat; in pietätvoller Anerkennung seines Standpunktes habe ich mich im allgemeinen begnügt, nur die leichte Verschiebung der Richtung anzudeuten, in der sich die neuesten Forschungen bewegen und in der ich selbst die Lösung suche. Durch eine Nachprüfung der Zitate, in der mich die Herren *Immanuel bin Gorion* und Dr. *Hans Schulze* dankenswerter Weise unterstützt haben, hoffe ich die Zuverlässigkeit des Werkes wesentlich gefördert zu haben. Ueberall ist die Nachprüfung

natürlich an den Originaltexten erfolgt; dennoch habe ich mich nicht entschließen können, die Hinweise auf Uebersetzungen und Quellenangaben zweiter Hand einfach zu streichen, weil sie dem der Ursprache unkundigen Leser doch vielleicht hin und wieder nützen mögen. Herr Dr. *Hans Schulze* hat mit mir die Last der Korrekturen geteilt und hat die Verzeichnisse angefertigt, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank ausspreche.

Schlachtensee-Berlin.
Am Silvester 1925. Hugo Greßmann.

INHALT

Seite

Einleitung . . . . . 1—5

Die Quellen . . . . . 6—52

Die vormakkabäische Zeit 6—9. Die Makkabäerzeit, palästinensisches Judentum 9—17. Diaspora 17—21. Das herodianische Zeitalter, palästinensisches Judentum 21—24. Diaspora 24—35. Nach der Zerstörung Jerusalems, palästinensisches Judentum 35—39. Außerjüdische Quellen 40. Rabbinische und jüdisch-christliche Literatur 40—47. 6—47

Anhang. Ueberblick über die wichtigste neuere Literatur . . . . . 47—52

ERSTER ABSCHNITT

Universale Tendenzen und nationale Gebundenheit . . 53—96

I. Kapitel. Universale Tendenzen . . . . . 53—86

Allgemeine religionsgeschichtliche Betrachtung 53—56. Zustand der vormakkabäischen Zeit, Loslösung der Frömmigkeit vom nationalen Leben 56—60. Die Ausbreitung des Judentums in Palästina und in der Diaspora, vor der Makkabäerzeit 60—65, seit der Makkabäerzeit 65—70. Die Einheit des Judentums nach innen (Tempelsteuer, Wallfahrt nach Jerusalem, synagogaler Gottesdienst) und nach außen 70—75. Stellung der Außenwelt (Antisemitismus) 75—76. Propaganda in der Heidenwelt 76—81. Missionsgedanke im palästinensischen Judentum 81—86.

II. Kapitel. Die nationale Bedingtheit der jüdischen Religion . . . 86—96

Allgemeines über den Partikularismus des Judentums, der nationale Charakter des Judentums in Palästina, die Partei der Zeloten, der Krieg mit Rom 86—89. Das Judentum in der Diaspora 89—92. Verbot der Mischehe, Beschränkung des Verkehrs mit den Heiden, Reinheit des Landes, der Stadt, des Tempels, Verbot der griechischen Sprache 92—96.

ZWEITER ABSCHNITT

Kultfrömmigkeit und Frömmigkeit des Gesetzes . . . 97—141

III. Kapitel. Die Verdrängung des Kultus durch das Gesetz . . . . 97—118

Der Tempelkult in der vormakkabäischen Zeit 97—103. Vormakkabäische Kultfrömmigkeit 104—108. Tempelkult im Zeitalter des spätbellenistischen Judentums 108—113. Verdrängung der Kultfrömmigkeit 113—114. Ursachen der Verdrängung 114—118.

Seite

IV. Kapitel. Das Gesetz . . . . . 119—141

Allgemeine Hochschätzung des Gesetzes 119—120. Legendenbildung über das Gesetz und seinen Urheber 120—122. Das Gesetz als Zeremonialgesetz, palästinensisches Judentum 122—127. Diaspora 127—130. Gesetz und Recht 130—134. Gesetz und Sittlichkeit, Partikularismus der jüdischen Ethik 134—137. Kasuistik 137—139. Kleinlicher und negativer Charakter 139—140. Armenpflege 140—141.

DRITTER ABSCHNITT

Die neuen Formen der neuen Frömmigkeit . . . . 142—201

V. Kapitel. Der Kanon . . . . . 142—152

Entstehung des palästinensischen Kanons 142—145. Der alexandrinische Kanon 145—146. Der Begriff vom Kanon 146—150. Gebrauch in der Synagoge 150—151. Die Uebersetzungen 151—152.

VI. Kapitel. Schrift und Tradition; Auslegung der Schrift . . . . 153—161

Das Problem 153—154. Lösung Hillels 154—155. Mischna 155—156. Die mündliche Ueberlieferung 156—157. Halacha und Haggada 157—159. Bibelfrömmigkeit 159—160. Exegese 160—161.

VII. Kapitel. Die Theologen . . . . . 162—171

Alter des Schriftgelehrtenstandes, der Weise beim Siraziden, Frömmigkeit und Bildung 162—165. Weitere Entwicklung 165—166. Das Gelehrtentum in seiner Blütezeit 166—168. Organisation 169—170. Alexandrinische Philosophie 170—171.

VIII. Kapitel. Die Kirche und die Laien . . . . . 171—182

Der Gottesdienst der Synagoge, sein Alter 171—172. Seine Organisation 172—175. Seine Bedeutung 175—176. Das Gebet, Schmaʿ, Schmone-Esre, Tischgebet, äußere Bestimmungen 174—179. Fasten 179—180. Armenpflege 180—181. Jugendunterricht 181—182.

IX. Kapitel. Die Frommen . . . . . 183—190

Entwicklung der Frommen zur herrschenden Partei 183—184. Pharisäer und Sadduzäer 184—187. Pharisäer und Amhaarez 187—188. Die Märtyrer 189—190.

X. Kapitel. Bekenntnis, Dogma, Glaube. Die Synagoge als Heilsanstalt. 190—201

Ansätze zum Bekenntnis (im Schmaʿ) 190—192. Das monotheistische Dogma 192. Begriff der jenseitigen Vergeltung 192—193. Die Erkenntnis vom Wert des Glaubens 193—196. Abraham, Vorbild des Glaubens 196. Gewißheit des Heils 196—198. Das Verdienst der Väter, das Leiden der Gerechten, überschüssige Leistungen 198—200. Sakramente 200—201.

VIERTER ABSCHNITT

Der Gerichtsgedanke . . . . . 202—301

XI. Kapitel. Allgemeines . . . . . 202—213

Geschichtlicher Ueberblick 202—206. Entwicklungsrichtungen der jüdischen Hoffnung 206—211. Psychologie der Apokalyptiker 211—213.

XII. Kapitel. Die nationale Hoffnung . . . . . 213—242

Die Herrschaft (das Reich) Gottes und des Volkes 213—218. Unterwerfung und Vernichtung der Feinde, die Versammlung der Völker, Gog und Magog, Schwanken zwischen den Vorstellungen

Seite

des Kampfes und des Gerichtes 218—222. Der Messias, geschichtlicher Ueberblick, messianische Hoffnungen außerhalb des Judentums, Herkunft, Name, Stellung und Amt des Messias 222—230. Messias ben Joseph (Ephraim) 230—232. Vorläufer des Messias 232—233. Zustände im neuen Reich, das Schicksal der Heiden 233—236. Die Sammlung der Zerstreuten (Rückkehr der 10 Stämme) 236—238. Neubau Jerusalems und des Tempels (das himmlische Jerusalem) 238—240. Die Glückseligkeit der neuen Zeit, sittlich-religiöse Gedanken 240—242.

XIII. Kapitel. Die Apokalyptik . . . . . 242—286

Dieser und jener Aion, Weltdauer, Weltperioden, die Nähe des Endes 242—249. Messianische Wehen 250—251. Die dualistische Grundlage der Anschauung, Gericht über die Engel, Kampf Gottes mit dem Teufel 251—254. Der Antichrist 254—256. Das große Gericht, Gott der Weltrichter, Gerichtsbücher, mechanische Gerichtsvorstellung 257—259. Der transzendente Messias, Paradieseskönig 259—262. Der Menschensohn, Bilderreden, IV. Esra, die Idee der Präexistenz des Messias in der Septuaginta, das religionsgeschichtliche Problem 262—268. Die Auferstehung der Toten, geschichtlicher Ueberblick, Auferstehung der Gerechten, das hellenistische Judentum, die Gegner des Glaubens, das Dogma, das Wie der Auferstehung 269—274. Das individuelle Gericht, das ewige Leben, die ewige Verdammnis (Vernichtung) der Gottlosen, das Verschwinden der Bösen 275—280. Die Welterneuerung, Lehre vom Weltbrand 280—282. Die Wohnung der Gerechten und der Gottlosen, Paradies, himmlisches Jerusalem, Gehinnom, Hölle 282—286.

Anhang. Die Idee des Zwischenreichs . . . . . 286—289

XIV. Kapitel. Die Eschatologie und der religiöse Individualismus . . 289—301

Religionsgeschichtlicher Ueberblick 289—291. Die Entwicklung im Judentum zu einem auf dem Gedanken der jenseitigen Vergeltung beruhenden Individualismus 291—293. Die Vergeltung unmittelbar nach dem Tode 293—295. Die Lehre vom Zwischenzustand, die Himmelsreise der Seele 295—298. Der religiöse Wert des Vergeltungsgedankens 298—300. Die religiöse Psychologie 300—301.

FÜNFTER ABSCHNITT

Der Monotheismus und die den Monotheismus beschränkenden Unterströmungen . . . . . 302—357

XV. Kapitel. Der Monotheismus . . . . . 302—320

Das monotheistische Erbe der Vergangenheit 302—304. Gegensatz zum Polytheismus 304—307. Verschwinden des Jahwenamens 307—308. Die neue Art, von Gott zu reden 308—313. Neigung zu Abstraktionen 314—316. Vergeistigung der Gottesvorstellungen 316—318. Schlußurteil 318—320.

XVI. Kapitel. Die Angelologie . . . . . 320—331

Rückblick 320. Ausbildung bestimmter Engelvorstellungen, die Wächter, Engel und Gestirne, Elementargeister, Schutzgeister, Völkerengel 321—325. Engelklassen, die sieben Erzengel usw., einzelne Engelgestalten (Michael, Gabriel usw.) 325—329. Engelglaube im Verhältnis zum Gottesglauben, Ansätze zum Engelkult, Gegenströmungen 329—331.

Seite

XVII. Kapitel. Der Dualismus. Die Dämonologie . . . . . 331—342

Entstehung dualistischer Anschauung, Engelfall, Strafengel, Satane 331—333. Beliar, der Teufel, Ursprung des Teufels 334—336. Dämonenglaube, seine allgemeine Aufnahme, sein Emporkommen im Judentum, dämonologische Grundanschauungen, Zauberpraxis, das Reich des Bösen 336—341. Bedeutung des Dualismus für die Frömmigkeit 341—342.

XVIII. Kapitel. Die Hypostasen-Spekulation . . . . . 342—357

Die Weisheit 342—346. Herrlichkeit Gottes 346—347. Wort Gottes 347. Der Geist 347—349. Der Name Gottes 349—350. Die strafende Gerechtigkeit Gottes 350—351. Philos Dynameis 351—352. Der »Mensch« 352—355. Die Lehre vom Wagen Gottes 355—357.

SECHSTER ABSCHNITT

Gott und Mensch . . . . . 358—431

XIX. Kapitel. Das Verhältnis der Frommen zu Gott . . . . . 358—394

Der Schöpfergott 358—360. Der Weltrichter 360—361. Gott der Väter, der gegenwärtige Gott 361—364. Gebetsfrömmigkeit, Allgemeines, Schmone-Esre, Tischgebet, Gebete in allen Lebenslagen, Gebete Gott zu Ehren 364—373. Stimmung der Angst und Furcht, Resignation, Gehorsam 373—375. Gott der König 375—377. Der Vater 377—378. Die Gerechtigkeit Gottes, Rückblick, die Veränderung des Begriffes 378—381. Die Barmherzigkeit Gottes 381—384. Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Begründung der Barmherzigkeit in der Allmacht Gottes, der Schwäche der Menschen, die erziehende Gerechtigkeit Gottes 384—387. Die Gerechtigkeit der Frommen, das Sündenbewußtsein, die Buße, Selbstgerechtigkeit, die Unsicherheit der Selbstbeurteilung 387—394.

Anhang. Das unmittelbare, mystische Verhältnis der Frommen zu Gott. Der Geist und seine Wirkungen . . . . . 394—399

XX. Kapitel. Der Mensch und die Sünde . . . . . 399—409

Rückblick, Vereinfachung und Veränderung der anthropologischen Anschauung 399—400. Der Gegensatz von Seele und Leib, die hellenistische Anschauung, die (palästinensische) Lehre vom bösen Trieb, die Grenzen des ethischen Pessimismus 400—406. Der Sündenfall und seine Folgen, Sagen vom Sündenfall 406—409.

XXI. Kapitel. Grundzüge der ethischen Anschauung . . . . . 409—431

Allgemeiner Rückblick 409—410. Triebkräfte der Ethik (Utilitarismus, die Vergeltung im Diesseits, die jenseitige Vergeltung) 410—414. Die religiöse Richtung der Ethik 414—416. Kasuistische Betrachtungsweise 416—417. Streben nach einheitlicher Erfassung, Einfalt, Wahrheit 417—420. Zurücktreten der Forderungen des öffentlichen Lebens 420—423. Die individuelle Ethik, ihr Grundcharakter: ruhiges Maßhalten, Gerechtigkeit, Güte, Wohltätigkeit, Freundlichkeit, Vermeidung des unreinen Wesens 423—426. Familie, Ehe, Freundschaft, die einzelnen Berufsstände 426—431.

SIEBENTER ABSCHNITT

Nebenformen der jüdischen Frömmigkeit . . . . 432—468

XXII. Kapitel. Das Verhältnis zwischen dem palästinensischen Judentum und der Diaspora . . . . . 432—437

Seite

XXIII. Kapitel. Philo . . . . . 438—455

Philos Stellung innerhalb der Diaspora 438—439. Die jüdische Seite seiner Lebensanschauung 439—440. Hellenische Einflüsse, der metaphysische und anthropologische Dualismus 440—443. Das Ideal des Weisen, gesteigerte Weltflüchtigkeit 443—445. Die religiöse Wendung, Vorstellungen von Gott, der Glaube 445—449. Die Ekstase, Einflüsse der griechischen Mysterienreligion 449—452. Die Theologie Philos, die Hypostasenlehre, ihr Mysteriencharakter 452—454. Schluß 454—455.

XXIV. Kapitel. Die Essener . . . . . 456—465

Alter, Herkunft, Verbreitung 456—457. Die Essener als Ordensgemeinschaft, Verhältnis zu den Neupythagoreern 457—460. Die Sakramentsgemeinschaft, Verwerfung des Opferkultes, Geheimschriften 460—463. Verhältnis zum Judentum 463. Fremde Einflüsse (Eschatologie, Fatalismus, Sonnenverehrung, Verwerfung des Oels, Verwerfung des Genusses von Wein und Fleisch?) 463—465.

Anhang. Die Therapeuten . . . . . 465—468

ACHTER ABSCHNITT

XXV. Kapitel. Das religionsgeschichtliche Problem . . . . . 469—524

Rückblick. Das Problem 469—472. Der epigonenhafte Charakter des Judentums, seine Uneinheitlichkeit 472—473. Charakter des das Judentum umgebenden religiösen Synkretismus 473—475. Die einzelnen in Betracht kommenden Religionen: Die babylonische Religion 475—478. Die iranische Religion 478—483. Die griechische Religion 483—484. Die ägyptische Religion 484—485. Die Gebiete der Beeinflussung 486—488. Urzeitsagen, Paradiesessagen, Sagen vom ersten Menschen, Henoch, Engelfall, Flutsage, Turmbau, Noah, Abraham, Moses, Salomo 488—495. Esther-, Tobit-, Achikar-, Judith-Legende, die Danielgeschichten 495—496. Die Spruchweisheit 497. Kosmogonisches und Kosmologisches 497—499. Angelologie 499—500. Herkunft der jüdischen Apokalyptik, die kosmologisch-universale Seite der jüdischen Apokalyptik 501—502. Beeinflussung durch babylonische Ideen 502—506. Deren Ursprung in der iranischen Apokalyptik, Differenzen, die Auferstehung der Toten, Lehre vom Weltbrand und Feuergericht 506—513. Der jüdische und der iranische Dualismus, Differenzen und Uebereinstimmungen, Berührungen in der Antichrist-Legende 513—517. Die individuelle Eschatologie 517—519. Die Hypostasen der jüdischen Theologie und die iranischen Ameshas Spentas 519—520. Abschluß 521—524.

Verzeichnisse . . . . . 525—576

VERBESSERUNGEN

Durch ein Versehen sind nach der letzten Korrektur auf S. 266 die Anfangsbuchstaben der vorletzten und letzten Zeile vertauscht worden; es sollte heißen: W. Messel und Ztschr. f. Kirchengesch.

Die übrigen Fehler wird der freundliche Leser selbst verbessern, der unfreundliche aber möge sich an ihnen ärgern.

EINLEITUNG

Die Periode der Religion Israels, mit der sich die gegenwärtige Darstellung beschäftigt, deckt sich mit der zweiten Hälfte des hellenistischen Zeitalters. Der Hellenisierungsprozeß des Judentums, der in gewissem Sinne schon bald nach dem Exil beginnt und der seit Alexander ein schnelleres Tempo annimmt, wird durch zwei tief in die Geschichte des Volkes einschneidende Erlebnisse gehemmt: zunächst durch die Religionsverfolgung Antiochus IV. und den makkabäischen Befreiungskrieg. Man wird die Bedeutung dieses Ereignisses nicht hoch genug anschlagen können. Vor ihm war die Volkskraft Israels schwach und seine Religion im Zustand der Auflösung. Die jüdische Gemeinde, in der Heimat auf einen recht engen Raum beschränkt, fristete trotz der ausgedehnten Diaspora nur ein kümmerliches politisches Dasein. Und was noch schlimmer war: Israel war auf dem besten Wege, sein Selbstbewußtsein und seine eigentümliche Art zu verlieren. Nicht nur die Vorgänge vor der Makkabäerzeit, sondern auch die vor dieser Zeit uns zugängliche Literatur des Judentums legen Zeugnis für die allmähliche Erweichung der israelitischen Eigenart ab. Seit der Makkabäerzeit aber und durch ihre Ereignisse erfolgte ein ganz gewaltiger Aufschwung des jüdischen Volkstums. Israel erlebte noch einmal Geschichte; seine Religion trieb einen frischen Zweig. Freilich war es nur ein Nachtrieb, aber geschichtlich betrachtet war diese Zeit von höchster Bedeutung. Denn auf dem Boden dieses späthellenistischen Judentums entstand das Evangelium. — Das zweite große Erlebnis, das der Hellenisierung vollends ein Ende macht und dadurch zugleich die Periode unserer Darstellung deutlich nach unten abgrenzt, war die Zerstörung des israelitischen Volkslebens in Palästina durch den großen Vernichtungskrieg, der sich über die eigentliche Katastrophe forterstreckte bis zur endgültigen Niederschlagung der letzten nationalen Erneuerungsversuche unter Hadrian. Wenn es vorher oft den Anschein hatte, als könnte das Judentum sich zu einer völkerumspannenden Universalreligion entwickeln, so zieht es sich nun ganz auf sich selbst zurück und erstarrt völlig in seiner Eigenart, während das junge Christentum sein Erbe in der Welt antritt.

Es handelt sich in dem vorliegenden Werk um eine Darstellung der Religion des späthellenistischen Judentums als einer Gesamterscheinung. Denn so groß die Unterschiede seiner beiden Hauptzweige, des palästinensisch-(babylonisch)-pharisäischen und des (alexandrischen) Diasporajudentums auch sein mögen, so überwiegt doch die Einheit. Die geschichtliche Bedeutung des späthellenistischen Judentums wird erst dann ganz klar, wenn wir uns das merkwürdige Gebilde seiner Religion vergegenwärtigen, die einerseits in unerhörter Stärke das Leben der Völker der griechisch-römischen Kulturwelt zu überfluten und zu durchdringen begann und andererseits in einem kleinen Winkel der *οἰκουμένη* ihr Zentrum und ihren festen Halt hatte. Wir werden daher in unserer Darstellung unsern Blick zunächst immer auf das Ganze gerichtet halten. Die Ausführung selbst muß zeigen, daß dies sonst ungewöhnliche Verfahren berechtigt ist.

Weitere Unterabschnitte lassen sich innerhalb des angegebenen Zeitraumes nicht mehr scheiden. Zwar lockt der Gedanke, etwa die Periode der nationalen Selbständigkeit des Judentums in der Makkabäerzeit von der folgenden Zeit der Fremdherrschaft abzusondern. Aber diese Abtrennung erweist sich als innerlich unmöglich. Denn es ist nicht so, wie man auf den ersten Blick erwarten könnte, daß in der ganzen makkabäischen Zeit die Frömmigkeit Israels eine stärkere nationale Ausprägung im Vergleich zur späteren Zeit erhalten hätte. Das gilt nur von ihren Anfängen. Nachher sind die Vertreter der Frömmigkeit ihre Wege abseits von den sich mehr und mehr verweltlichenden Kreisen gegangen, welche die nationale Erneuerung trugen. Die Ereignisse der Makkabäerzeit haben für die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit nur die Bedeutung eines äußeren mächtigen Anstoßes, aber keine auf die Dauer innerlich bestimmende Kraft gehabt. Auch ist das uns erhaltene Material zur Geschichte dieser Frömmigkeit nicht umfangreich genug, um eine solche weitere Einteilung zu gestatten. Endlich fehlen in diesem Zeitraum jüdischer Religionsgeschichte ganz und gar die großen, die Entwicklung in sich verarbeitenden Persönlichkeiten, die festen Richtpunkte in dem Strom der Erscheinungen. Wir werden daher die ganze Zeit in einzelnen Querdurchschnitten behandeln.

Was uns als der wesentliche Grundzug in der Entwicklung der Religion entgegentritt, ist dies, daß sich das hellenistische Judentum auf der Stufe des Ueberganges von einer nationalen, kultischen Religion zu einer universalen, geistigen befindet. Zwei Tatsachen prägen dieser Periode ihren Stempel auf: die gewaltige Entwicklung der Diaspora, die das Judentum zu einem bestimmenden Glied der Weltgeschichte machte, und die in der Diaspora betriebene Mission, durch die es zu einem Vorläufer des Christentums wurde. Denn an dieser Bewegung nahm auch das palästinische Judentum teil, schon allein dadurch, daß Jerusalem

fast unbestritten Mutter des ganzen die *οἰκουμένη* überflutenden Judentums blieb. Außerdem aber kam hier in der Heimat der Neigung zur Universalreligion wenigstens das negative Streben nach Ablösung der Religion vom National-Politischen entgegen. So klar aber diese Richtung des Judentums zum Universalismus heraustritt, ebenso klar ist, daß sie nicht zur Vollendung kommt. Die jüdische Religion bleibt bei allem Hinübertrachten über die Grenzen an das Volk gefesselt. Und am Schluß steht das jüdische Volkstum nach den furchtbaren Kämpfen, die den Untergang herbeiführen, auf sich selbst zurückgeworfen in der Vereinsamung, während das junge Christentum vollendet, was das Judentum begonnen hat. Dieses Ringen der universalen und partikularistischen Strömungen stellt der erste Abschnitt unseres Buches dar.

Mit der Loslösung vom national-politischen Leben und mit der Richtung zum Universalismus vollzieht sich eine zweite ebenso bedeutsame Entwicklung in unserem Zeitraum: die allmähliche Entschränkung der Religion vom Kultus. Es ist das kein Zufall: Tempeldienst und nationale Religion gehören zusammen. In der Befreiung von der Nation und in der Zurückschiebung des Kultus zeigt sich dieselbe Entwicklung. Es spielt sich aber dieser Vorgang kaum sichtbar unter der Oberfläche ab. Aeußerlich betrachtet blüht der Tempeldienst in voller Pracht. Dennoch ist er innerlich abgestorben. Beweis dafür ist, daß die jüdische Religion trotz der Zerstörung des Tempels unerschüttert bestehen bleibt. Erst recht eigentlich in späthellenistischer Zeit wird das Judentum aus einer Religion des Kultus eine Religion der Observanz. In die beherrschende Stellung rückt das Gesetz, so sehr, daß Judentum und Gesetz Wechselbegriffe werden. Von dem Ersatz der Kultfrömmigkeit durch die Gesetzesfrömmigkeit wird der zweite Abschnitt handeln.

Mit diesem großen Wandel in dem Organismus der jüdischen Religion hängt die Entstehung eines ganz andern Gefüges äußerer Formen zusammen. Die jüdische »Kirche« des Gesetzes schafft sich wie alle auf dieser Stufe des Ueberganges angelangten Religionen einen Kanon heiliger inspirierter Schriften. Sie wird eine Religion des Buches und der Ueberlieferung. Die alten Führer, die Priester, werden entthront. Ihnen zur Seite, ihren Einfluß bald überflügelnd, erscheinen die Führer der neuen Zeit: die Theologen (Schriftgelehrten). Die Frömmigkeit wird Laienfrömmigkeit; neben den Tempel tritt die Synagoge, neben das Opfer ein geistiger Gottesdienst mit Schriftverlesung, Schriftauslegung und Gebet. Die Frömmigkeit wird eine Sache größter Aufmerksamkeit und Willensanspannung für jedermann. Und in harter Abgeschlossenheit trennen sich die, welche mit Ueberzeugung in den neuen Formen mitmachen wollen, die „Frommen“ von den Gottlosen. In gewissem Sinne entsteht ein gemeinsames Bekenntnis; eine Ahnung von dem

Gegensatz zwischen „Glaube und Unglaube“ erwacht, wie der dritte Abschnitt zeigen wird.

Versuchen wir in die Innenseite der hier sich entfaltenden Frömmigkeit hineinzuschauen, so tritt uns ein beherrschender Gedanke entgegen: der Gedanke des Gerichts. Es scheint so, als wenn gerade die „Gesetzesreligionen“ — Gegenstücke bieten Parsismus und Islam — den günstigen Boden darbieten, auf dem der Gerichtsgedanke sich in aller seiner Macht entfalten kann. Im Judentum erwächst aber der Gerichtsgedanke aus dem nationalen, volkstümlichen Zukunftsglauben. Und obwohl er sich von hier aus machtvoll ins Universale, Individuelle und Ethische erweitert und vertieft, bleibt er doch auf der ganzen Linie der Entwicklung durch die alten nationalen diesseitigen Zukunftsgedanken belastet und gehemmt. Dennoch erwacht im Judentum dieser Zeit der für das religiöse Leben so sehr wichtige Glaube an Auferstehung der Toten und Gericht, an ein ewiges Leben und eine neue Welt. In diese merkwürdige, verschlungene Gedankenwelt wird der vierte Abschnitt einzuführen suchen.

Das Judentum ist auf den Kern gesehen die Religion des Monotheismus. Es entwickelt sich nach dieser Seite weiter in seiner ganzen Einseitigkeit, Strenge und Härte. Aber der allzu straff gespannte Bogen kann auch brüchig werden. Allzusehr sucht man Gottes über alle Welt erhabenes, allem Weltlichen fernes Wesen zu betonen. So droht der Gottesgedanke kalt, leer und inhaltslos zu werden. Und in die so entstandene Lücke ziehen Engelglaube, Dämonologie, dualistischer Pessimismus und Hypostasentheologie ein; das wird der fünfte Abschnitt lehren.

In einem sechsten Abschnitt bemühen wir uns, in das Allerinnerste der jüdischen Frömmigkeit einzudringen. Hier liegt der verhältnismäßig schwerste Teil unserer Aufgabe. In den Quellen tritt das innere Leben der Religion des hellenistischen Judentums stark zurück. Es ist das kein reiner Zufall. Dieses innere Leben ist wenigstens teilweise infolge der Ueberwucherung des Schriftgelehrtentums und der Theologie, der Gesetzeskasuistik und der apokalyptischen Phantastik stark in der Erstarrung begriffen. Und wo wir es antreffen, zeigt es widersprechende Züge. Vorhanden ist es dennoch. Wir werden also fragen, was der einzelne Fromme von seinem Gotte hatte und hielt, wie er zu ihm betete, welche Stimmungen der Gedanke an Gott auslöste; wir werden fragen, was für einen Klang die Worte: Gerechtigkeit, Verdienst, Gnade und Barmherzigkeit, Sündenvergebung, Buße für ihn hatten. Eine kurze Darstellung von dem Wesen des Menschen (nach seiner religiösen Seite) und von der Grundauffassung des Ethischen im Judentum wird diesen Abschnitt schließen.

Im siebenten Abschnitt werden wir dann zur Ergänzung einige abseits stehende Gestalten jüdischer Frömmigkeit behandeln, die wegen ihres

einzigartigen Charakters in der allgemeinen Darstellung nicht zu ihrem Rechte kamen: Philo als Vertreter der Diasporafrömmigkeit der „Gebildeten", die Essener und die Therapeuten.

Ein Schlußabschnitt soll das Judentum in seiner religionsgeschichtlichen Stellung erfassen. Hier wird die wichtige und in neuester Zeit immer dringender erwogene Frage erörtert werden müssen, ob das hellenistische Judentum als eine innere Weiterentwicklung der alttestamentlichen Religion anzusehen sei, oder ob zur Erklärung dieses eigentümlichen, in der Zeit des allgemeinen religiösen Synkretismus entstandenen Gebildes auch der Einfluß fremder Religionen in Betracht zu ziehen sei. Namentlich wird hier das fesselnde Problem des Verhältnisses von Judentum und Parsismus, dieser beiden engverwandten Religionen, zu behandeln sein.

Ein kurzer Ueberblick über die uns zur Verfügung stehenden Quellen wird die Untersuchung eröffnen müssen.

DIE QUELLEN

I. Wir beginnen unsern Ueberblick über die in Betracht kommenden Quellen, indem wir zunächst den Blick rückwärts auf die unmittelbar unserer Periode vorhergehende Zeit wenden. Aus der Spruchweisheit gehören hierher vielleicht Teile der im allgemeinen älteren Sprüche Salomos, und zeitlich ihnen folgend, das fesselndste, bedeutendste und einflußreichste Werk dieser Gattung, die Spruchsammlung des Siraziden Jesus. Da der Enkel des Siraziden, der das Buch ins Griechische übersetzte, nach seiner Aussage im Prooemium im Jahre 132 (im 38. Jahr unter der Regierung des Königs Euergetes) nach Aegypten kam, so schrieb sein Großvater aller Wahrscheinlichkeit nach am Anfang des zweiten Jahrhunderts. Das Werk des Siraziden ist jetzt zu drei Fünfteln in seiner Ursprache bekannt[1]. Die mannigfache Verbreitung des Buches, die starke Ueberarbeitung, die sein Text gefunden hat, die zahlreichen Zitate in der späteren jüdischen Literatur zeugen für den großen Einfluß des Siraziden auf die jüdische Literatur. Außer dem Buch Daniel hat vielleicht kaum ein Werk im hellenistischen Judentum so gewirkt, wie das des Siraziden. Es ist daher eine Quelle ersten Ranges[2] auch für die Religionsgeschichte des nachfolgenden Zeitalters.

Zu dieser Gruppe von Schriften gehört in gewisser Hinsicht auch das Tobitbuch. Es zählt zur Klasse der erbaulichen, moralisch-didaktischen Erzählungen[3]. Nach der Zukunftsweissagung 14 4—6 stammt es

[1]) Alles vom hebr. Sirachtext Gefundene ist veröffentlicht in »Facsimiles of the Fragments hitherto recovered of the Book of Ecclesiasticus« Oxford-Cambridge 1901. Aus vier Handschriften sind folgende Stücke erhalten: A) 3 6 b—16 26 a; B) 30 11—33 3, 35 11—38 27 b, 39 15—51 30 (Schluß); C) kleine Fragmente aus Kap. 4—7, 18—20, 25, 26 und 37; D) 36 29—38 1 a; vgl. ferner J. Levi, L'ecclésiastique, texte original hébreu édité, traduit et commenté I 1898 (Sir 39 15—49 12); II 1901 (die übrigen hebr. Partien); H. L. Strack, Die Sprüche Jesus des Sohnes Sirachs (hebr. Text mit Wörterbuch) 1903; R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch herausgegeben 1906 und dazu seinen Kommentar: Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt 1906.

[2]) Ich benutze neben dem Urtext die mit Berücksichtigung alles textlichen Materials unternommene Uebersetzung von Smend und den griechischen Text der LXX bei Swete, The Old Testament in Greek Vol. II 1891.

[3]) Die textliche Ueberlieferung ist eine außerordentlich verwickelte, vgl. die vorzügliche Uebersicht bei Schürer III 242 ff. Gegen Löhr, der bei Kautzsch I den Text

aller Wahrscheinlichkeit nach aus der vormakkabäischen Zeit. Es ist seinerzeit sehr einleuchtend gemacht, daß das Tobitbuch als eine jüdische Bearbeitung einer im Folklore weit verbreiteten Erzählung vom „dankbaren Toten" anzusehen sei[1]. Damit gewinnt das Buch einen eigentümlichen religionsgeschichtlichen Reiz. Eine besondere Verwandtschaft zeigt es außerdem mit der Achikarlegende, deren weite Verbreitung in aramäischer, syrischer, arabischer, armenischer, äthiopischer und griechischer Tradition erst in neuerer Zeit bekannt geworden ist[2]. Die Legende von Achikar, dem weisen Minister des assyrischen Großkönigs, der von seinem ungeratenen Neffen schändlich verleumdet, wunderbar vom Tode errettet wird und dann wieder zu königlichen Ehren gelangt, war heidnischen Ursprungs. Wenn nun in der Tobitlegende

---

wesentlich nach LXX Cod. B (A) gab, verfocht Nestle, Septuagintastudien III S. 22—27 (Programm Maulbronn, Stuttgart 1899), sehr entschieden die Priorität von ℵ und der altlateinischen Uebersetzung. Gegen Nestle: Löhr, Alex. und Sinait. z. Buche Tobit. ZAW. 1900 243—263 (vgl. R. Harris, Journ. Americ. Theol. The double text of Tobit. 1899 541—554). Nach Bousset ist der Text von ℵ vt. lat. eine stark eingreifende Rezension des ursprünglichen Textes, die vielleicht erst nach der Zerstörung Jerusalems vorgenommen wurde. Man beachte die die stichische Anordnung störenden, sicher sekundären Interpolationen im Lobgesang des Tobit c. 13 (besonders 12). Doch mag auch ℵ hier und da Ursprüngliches bewahrt haben und der in BA vorliegende Text verkürzt und gräzisiert sein. Der Text der sogenannten dritten Rezension, der von 6 9 durch einige Minuskeln (44, 106, 107) und von 7 10 an durch die syrische Uebersetzung repräsentiert wird, ist im großen und ganzen eine sekundäre Bearbeitung der zweiten Rezension (ℵ vet. lat.). Sie zeigt in dem kurzen Stück, das von beiden gemeinsam überliefert ist, auffällige Verwandtschaft mit Handschrift *d* der altlateinischen Uebersetzung (nur für 1 1—6 11 erhalten), auch mit dem aramäischen Text Neubauers und dem Hebraeus Münsteri. Ich benutze den Text von A B sowohl wie den von ℵ nach Swete unter Heranziehung des reicheren Textmaterials in Fritzsches Libri Apocryphi 1871 und Ball, Apocrypha. London 1895. Nach Simpson (bei Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament I 175) hat vielmehr ℵ den besten Text bewahrt.

[1]) Vgl. nach älteren Vorgängern Cosquin, Le livre de Tobie et l'histoire du sage Akikar Rev. Bibl. VIII 50—82, 510—531. Margarethe Plath, Zum Buch Tobit. St. Kr. 1901. 377—414 (besonders 402 ff.).

[2]) Das in Betracht kommende Material findet sich umsichtig gesammelt in: The Story of Achikar ed. Conybeare, Harris, Lewis. 2. Aufl. 1913; eine neuaramäische Fassung hat Lidzbarski, Beiträge z. Volks- und Völkerkunde herausgegeben und übersetzt. Eine ganz eigentümliche Rezension findet sich in der Uebersetzung von 1001-Nacht von Chavis Cazotte, Cabinet des Fées XXXIX 266—362. Die älteste Fassung, die wir kennen (um 450 v. Chr.), haben uns jetzt die Elephantine Papyri geliefert, herausgegeben von Sachau 1911, in kleinerer Ausgabe von Ungnad 1911; jetzt beste Ausgabe A. Cowley, Aramaic Papyri of the fifth Century B. C. Oxford 1923, S. 204 ff. Vgl. ferner für die literargeschichtliche Bedeutung dieses ältesten Weltromans Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine S. 102 ff., für die literarkritischen Fragen Nöldeke, Untersuchungen zum Achikar-Roman in den Abh. Gött. Ges. Phil. Hist. Kl. 1913, 4, für die Beziehungen zur biblischen Spruchweisheit F. Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Achikartexte. Münster 1914.

auf die Achikarlegende Bezug genommen wird, und Tobit gar als ein Verwandter Achikars erscheint (1 21. 11 17. 14 10), so zeigen sich hier wieder lehrreiche religionsgeschichtliche Uebergänge [1]. Vor allem sind die mannigfachen Berührungen des Tobitbuches mit der Spruchweisheit der Sprüche, des Siraziden, einiger Psalmen, der Achikarlegende, auch der Sittensprüche Ps-Menanders (s. u.) bemerkenswert und deuten daraufhin, daß die jüdische Spruchweisheit durch Anregung von außen her beeinflußt worden ist [2].

Wenn wir dann weiter den palästinensischen Kanon des Alten Testaments hinsichtlich seiner späteren Bestandteile ins Auge fassen, so waren zur Zeit Sirachs die Sammlungen »Gesetz und Propheten« abgeschlossen [3]. Auch die Jonaslegende, deren Entstehung vielleicht noch in die angrenzende Zeit fällt, hat doch ihren Platz unter den kleinen Propheten (Sirach 49 10) erhalten, und wird im Tobitbuch (14 4) bereits vorausgesetzt. Sie gehört also spätestens ins dritte Jahrhundert. Unter den Hagiographen werden eine Psalmensammlung, die Sprüche, das Hohe Lied (?), Hiob und Nehemia von Sirach bereits angedeutet oder genannt (Sir 47 8. 17, 49 9. 13). Manche kleineren Stücke, namentlich in der prophetischen Literatur, sind vielleicht noch später hinzugefügt. Jes 24—27 [4] ist z. B. möglicherweise erst am Ende des 3. Jahrhunderts oder später entstanden. Die Psalmenliteratur haben wir uns in dieser Zeit und bis in die ersten Zeiten des makkabäischen Zeitalters noch in

---

[1]) Zum folkloristischen und religionsgeschichtlichen Problem vgl. Th. Benfey Kleine Schriften II 3, 181 ff.; Cosquin in dem S. 7 Anm. 1 zitierten Aufsatz; Meissner ZDMG 1894, 171 ff.; Lidzbarski, ThLZ 1899, Sp. 606; Th. Reinach, Un conte babylonien dans la littérature juive. Revue Ét. Juives 1899 T. 38, 1 ff.; Halevy, »Tobie et Akhiakar« Rev. Sémit. 1900 (in der Behauptung des genuin jüdischen Charakters der beiden Erzählungen durchaus verfehlt); W. Bousset, Beiträge zur Achikarlegende ZNW 1905, 180—193; Vetter, Theol. Quartalschrift 1904, 321—364, 512—540, das Buch Tobit u. d. Achikarsage; Smend, Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop, Beihefte zur ZAW XIII 1908, 55 ff.; Nau, Histoire et Sagesse d'Achikar l'Assyrien. Paris 1909; Hausrath, Achiqar und Aesop (Sitzungs-Ber. Heidelb. Ak. Phil. Hist. Kl. 1918, 2); Eduard Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine. 1912, S. 102 ff.

[2]) Vgl. Friedrich Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Achikartexte 1914; Gressmann, ZAW 1924, S. 272 ff.

[3]) Vgl. Sir 45—49.

[4]) Man beachte, daß sich die nachweislich späten prophetischen Stücke sehr oft als Anhänge eines abgeschlossenen prophetischen Buches finden. Die bekanntesten Beispiele: Deutero- und Trito-Jesaia. Beachte die Stellung von Jes 24—27, 34—35 (36—39, auch Jes 11 10—12 6 sind verdächtig); Jer 50—51 (48—49). Ez 38—39 (die Weissagung über Gog und Magog stammt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Ezechiel); Amos 9 11—15, Micha 7 7—20, Sacharja 9—14 usw. Neuerdings ist es besonders Mode geworden, im Anschluß an eine ungenügend begründete Vermutung Duhms das Buch Habakuks in die frühhellenistische Zeit zu verlegen (vgl. jetzt die berechtigte Kritik von Cannon ZAW 1925 S. 62 ff.).

lebendigem Fluß zu denken, obgleich die Masse des biblischen Psalters einem früheren Zeitalter angehört. Die beim Siraziden nicht genannten Stücke — abgesehen von kleineren Büchern wie Ruth und Klagelieder — also Daniel, Esther, Prediger und das Werk Esra-Nehemia-Chronik in seiner jetzigen Gestalt (s. u.) stammen vielleicht auch erst aus der nachsirazidischen Zeit.

Das frühhellenistische Judentum wird noch kaum eine umfangreiche Literatur besessen haben. Die Schriften, welche man in diesen früheren Zeitraum hat verlegen wollen, sind wie wir sehen werden, einer viel späteren Zeit zuzuweisen. Allerdings ist zu vermuten, ja mit großer Wahrscheinlichkeit zu behaupten, daß der Beginn der Uebersetzung des Alten Testaments schon in dieser Zeit anzusetzen ist (3. Jahrhundert v. Chr.), und daß mindestens die Uebersetzung des Pentateuchs in die vormakkabäische Zeit fällt. Denn als der Enkel des Jesus Sirach das Werk seines Großvaters übersetzte, lagen nach seinem Vorwort bereits alle Teile (Gesetz, Propheten, »Schriften«) des Kanons in der Uebersetzung vor.

Daß der Chronograph Demetrius (Fragmente aus Alexander Polyhistors Sammelwerk (s. u.) bei Eusebius Praep. ev. IX 21. 29 1—3. 15; Clemens Alex. Stromat. I 21 141; vgl. Schürer III 472 ff.) in die vormakkabäische Zeit hineingehört, ist immerhin nicht ganz sicher. Er scheint zwar als Endpunkt seiner Chronologie nach Clemens Al. Stromat. I 21 141 die Regierung Ptolemaeus IV (222—205) genannt zu haben. Aber selbst wenn der Text des Demetrius ganz gesichert wäre, was zugestanden werden mag, so ist es bedenklich, auf ein solches Bruchstück, dessen näheren Zusammenhang wir nicht kennen, bei dem wir nicht einmal wissen, ob uns die Rechnung vollständig angegeben ist, allzuviel zu bauen. Ein ähnlicher Schluß wird sich aus zwingenden Gründen beim Chronographen Eupolemus als falsch erweisen (s. u.). Hat Demetrius unter Ptolemäus IV gelebt, so wäre damit allerdings bewiesen, daß der Pentateuch spätestens in den letzten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts übersetzt sei, da Demetrius die Uebersetzung der LXX voraussetzt (vgl. namentlich seine Chronologie Eus. Pr. Ev. IX 21 18).

II. In dem Ueberblick über die jüdische Literatur der Makkabäerzeit beginnen wir am besten mit der Besprechung derjenigen Schriften des Alten Testaments, welche aller Wahrscheinlichkeit nach in diese Zeit gehören.

In einem weiten Kreise der alttestamentlichen Forscher hat sich die Ueberzeugung Bahn gebrochen, daß in unsrer Psalmensammlung auch makkabäische Psalmen vorhanden seien. Wie es scheint, finden sich diese namentlich unter den Liedern Asaphs und der Korachiten, also in der Gruppe 42—50 und im dritten Buch[1]. Fast allgemein

[1]) Die Korachiten gelten in den älteren Partien der Chronik noch als Torhüter I 9 19, 26 1. 19; II 31 14, die ursprünglich gar nicht einmal zum Stamm Levi gehörten, dann aber zur Levitenwürde aufrückten. Erst in den spätesten Schichten der Chronik erscheinen sie unter den Sängern als Hemangruppe I 6 18 ff. (die Erwähnung der Sänger-

gelten Ps 44, 74, 79, 83 als makkabäisch. Auch sonst mag man fragen, ob es makkabäische Psalmen gibt wie 76—78, 80, 85, 89, 108 (= 60 B), 110, 118, 149. Dagegen ist von den Psalmen der davidischen Sammlung 3—41, 51—72 kein einziger mit Bestimmtheit als makkabäisch erwiesen[1]. Das Buch Esther mit seinem grimmigen, jedes religiösen Zuges baren politischen Fanatismus stellt man ebenfalls am liebsten in die Makkabäerzeit ein[2]. Von prophetischen Stücken mag vielleicht Sacharja 9—14 hierher gehören[3]. Auch ein historisches Buch, die gegenwärtige Redaktion von Esra-Nehemia-Chronik, ist wahrscheinlich bis in unsere Zeit hinabzurücken. Die Grundlage des Buches ist am Anfang der griechischen Zeit geschrieben (Neh 12 22). Aber eine endgültige und ziemlich stark eingreifende Rezension dieses Materials scheint erst in der Makkabäerzeit vorgenommen zu sein[4].

---

gilden Hemans und Jeduthuns gehört nicht der Grundlage an, welche nur die Asaph-Klasse kennt). II 20 19 scheint die Erwähnung der Korachiten erst interpoliert zu sein. Eine Sammlung von Psalmen, die den Korachiten zugeschrieben wird, muß also als Sammlung sehr späten Datums sein. Vgl. aber jetzt Jean Calais in Recherches de Science Religieuse 1924 (XIV 5) 429—444.

[1]) Das könnte in der Tat die Psalmensammlung sein, die bereits von Sirach vorausgesetzt wird. Der (makkabäische?) Ps 60 B ist als Anhang zu 60 A in diese Sammlung hineingeraten.

[2]) Einen älteren Ursprung in der persischen Zeit, wie ihn früher schon Eduard Meyer annahm, haben nachzuweisen versucht Gunkel, Esther 1916 (vgl. dazu ThLZ 1919, Sp. 2 ff.) und J. Hoschander, The book of Esther 1923. Auch Steuernagel (bei Kautzsch-Bertholet[4] II 445) gibt eine Vorgeschichte zu, setzt aber das jetzige Buch um 130 v. Chr. an.

[3]) Wellhausen J. J. G. 238 Anm. 3.

[4]) Der Sirazide scheint nur eine Schrift des Nehemia gekannt zu haben 49 13. Daneben haben sicher Memoiren des Esra existiert. Von dem Verfasser sind dann beide in recht später Zeit verarbeitet. Darauf deutet auch die Stellung der Chronik hinter Esra-Nehemia und am Schluß des alttestamentlichen Kanons. I Chron 16 34—36 ist ferner Ps 106 mit dem liturgischen Schluß des vierten Psalmenbuches zitiert, II Chron 6 40—42 der ebenfalls späte Ps 132 8—10. — I Chron 24 7 ist als erste der 24 Priesterklassen die Klasse Jojarib genannt. In den älteren Listen Neh 10 3—9, 12 1—7. 12—21 ist Jojarib gar nicht oder an untergeordneter Stelle erwähnt. Da nun die Makkabäer aus der Familie Jojarib stammen I Macc 2 1, 14 29, so liegt hier eine sichere Spur einer Redaktion der Chronik in der Makkabäerzeit vor (Schürer II 290 Anm. 45. Hölscher bei Kautzsch-Bertholet II 499, 553). Die merkwürdige Angabe II Chron 30 10 vgl. 30 1—2. 18, daß zu Hiskias Zeit etliche von »Asser, Manasse und Sebulon« sich demütigten und zum Passah nach Jerusalem gekommen seien, spiegelt vielleicht die geschichtlichen Verhältnisse der Makkabäerzeit, die Errettung der jüdischen Diaspora in Galiläa und Gilead durch die Makkabäer, wider. I Macc 5. Auf diese Zeit deutet auch II Chron 26 6. Die Zeitgrenze nach unten für die Redaktion der Chronik ist dadurch festgelegt, daß nach II Chron 21 10 die Edomiter noch nicht unterworfen sind. Die Unterwerfung erfolgte zwischen 128 und 113 (Schürer I 264—266). Die zeitliche Festlegung der Chronik würde dann auch eine nähere Bestimmung des Abschlusses der Psalmensammlung ermöglichen. Der Chronist Eupolemus setzt bereits die Chronik in der Uebersetzung der LXX voraus (s. u.), vgl. Nöldeke, ZAW 1900, 88 f.

Endlich ist auch der Koheleth, da er bereits eine bestimmte und scharfe Auseinandersetzung mit dem Glauben an die Unsterblichkeit enthält (3 19—22 u. ö.), im makkabäischen Zeitalter geschrieben.

Die wichtigste Schrift des alttestamentlichen Kanons, die für unsere Darstellung in Betracht kommt, ist das Buch Daniel[1]. Und hier stehen wir auf ganz sicherem Boden[2]. Das Buch ist nach dem Kislev 168 (der Verwüstung des Tempels durch Antiochus IV.) und vor der Reinigung des Tempels durch Judas Makkabäus geschrieben (25. Kislev 165?). Wenn das Buch nach »3½ Zeiten« (7 25 9 27 12 11 f.) den großen Umschwung aller Verhältnisse zugunsten seines Volkes erwartet, so ist das kein vaticinium ex eventu, sondern eine wirkliche Weissagung, die so, wie ihr Verfasser es sich dachte, auch niemals eingetroffen ist. Der erste Teil, Kap. 1—6, enthält Legenden, welche alle den erkennbaren Zweck haben, den Glaubensmut des Volkes in schweren Zeiten zu stärken. Der Verfasser verwendet vielfach älteres Material; ganz besonders stark schaut die (nichtjüdische) Grundlage Kap. 4 hindurch. Mit Kap. 7 wendet sich das Buch zur Weissagung[3]. Hier wird Daniel der große Anreger und Verbreiter einer neuen Stilgattung, der apokalyptischen Literatur, deren einflußreiches Vorbild er für Jahrhunderte bildet. Die Pseudonymität, die Methode, die Einzelweissagung in einen großen weltgeschichtlichen Rahmen einzuspannen, die geheimnisvolle bizarre Bildersprache, die Zahlenrätsel, das Ineinander zeitgeschichtlicher Andeutungen und apokalyptischer Weissagungen — alles das hat die Folgezeit aus diesem Buch übernehmen können und übernommen. Aber auch Daniel ist keine schöpferische Kraft. Er hat aller Wahrscheinlichkeit nach seine apokalyptische Gesamtanschauung und viele seiner bizarren Bilder bereits überkommen[4].

---

[1]) Wenn am Schluß des alttestamentlichen Kanons Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik stehen, so ist hier also eine Erinnerung des ursprünglichen geschichtlichen Tatbestandes gegeben.

[2]) Vgl. die Kommentare von A. Bevan, Cambridge 1892; G. Behrmann, Göttingen 1894 (Handkommentar z. A. T. von Nowack III 3 2); J. Dyneley Prince, Leipzig 1899; K. Marti, Tübingen 1901 (kurzer Handkommentar hrg. von Marti. 18); ferner den vorzüglich orientierenden Artikel von Buhl (in Herzogs RE) und den von Kamphausen (Encyclopädia Biblica von Cheyne und Black I 1001—1015), dazu Wellhausen, J. J. G. 258 f.; Schürer III 263—267; zuletzt Hölscher, Die Entstehung des Buches Daniel St. Kr. 1919, 113 ff., der für Kap. 1—6 ältere Stoffe aus der persischen oder frühhellenistischen Zeit wahrscheinlich macht; A. C. Welch, Visions of the end 1924; Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II 184 ff.

[3]) Vielleicht ist das Bußgebet Dan 9 4—19, das im Stil von allem übrigen so weit absteht, erst später eingelegt. Nur hier findet sich im Buch der Jahwe-Name. Vgl. auch Marti bei Kautzsch-Bertholet[4] II 481. Der Wechsel der Sprache des Buches (1 1—2 3 8—12 hebräisch, 2 4—7 aramäisch) beruht wohl nur auf einem äußeren Zufall der Ueberlieferung.

[4]) Vgl. vor allem H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 323 ff. u. ö.

Mit Daniel beginnt also die apokalyptische Literatur des Judentums. Von Daniel im Stil und in manchen Einzelheiten abhängig ist bereits jenes Sammelwerk von Schriften ähnlicher Tendenz, das nach seiner Ueberlieferung als das äthiopische Henochbuch (I Henoch) bezeichnet wird. Ursprünglich aramäisch geschrieben (Schürer III 283) ist es uns in äthiopischer, zum Teil auch in griechischer Sprache (Kap. 1 bis 32; 89 42—49) erhalten [1]. Es zerfällt in eine Reihe lose aneinandergereihter einzelner Bücher: 1—5 Einleitung; 6—16 Henochs Predigt an die gefallenen Engel (legendarische Einleitung zur Predigt ist 6—11, ebenfalls bereits wieder aus verschiedenen Traditionen (Quellen?) zusammengesetzt); 17—36 Die Reisen Henochs (zwei Rezensionen 17—19, 20—36); 37—71 Die »Bilderreden«; 72—82 Belehrungen Henochs über Astronomie; 83—90 Zwei Traumgesichte (83—84; 85—90 Die Tiervision); 91 1—11 93 91 12—19 [2] Die Zehn-Wochen-Vision; 92 94—105 Die Paränesen; 106—108 Spätere Anhänge.

Die Stücke 1—36. 72—105 gehören eng zusammen. Schon der Verfasser des Jubiläenbuches 4 17—23 hat, wie es scheint, die meisten von ihnen, mit Ausnahme der etwas später entstandenen Paränesen (92. 94—105) gelesen. Wieviel Hände an diesem Corpus Henoch beteiligt gewesen waren, wird sich schwer sagen lassen. Jedenfalls — das beweisen schon die verschiedenen Redaktionen einzelner Stücke (vgl. den doppelten Reisebericht und das Fragment Kap. 108) — haben wir hier nicht das Werk eines einzelnen Literaten, sondern die Literatur eines frommen Kreises. Die Zeit aller einzelnen Stücke genau zu bestimmen, ist nicht möglich. Die „Tiervision" (85—90) führt in die Anfänge der Makkabäerherrschaft und könnte noch vor dem Tode des Judas Makkabäus geschrieben sein (Charles). Die Paränesen 92. 94—105 gehören der Zeit der beginnenden Spannung zwischen den Frommen und dem Herrscherhaus an (unter Johannes Hyrkan oder Alexander Jannaeus). Die gesamte Literatur mag etwa zwischen 164 und 80 entstanden sein. Diese Ansetzung wird bestätigt durch das Bruchstück des Ps-Eupolemus (2. Jahrhundert v. Chr.), das uns Alexander Polyhistor überliefert hat (Euseb. Praep. ev. IX 17 9): er kennt die Henochliteratur im großen und ganzen in der uns vorliegenden Form, aber ohne die Noahstücke.

---

[1]) Ein lateinisches Fragment ist unbedeutend. Schürer III 287. Ausgaben: A. Dillmann, Liber Henoch Aethiopice 1851; Charles, The Ethiopic Version of the Book of Enoch. Oxford 1906. Neueste Uebersetzungen: R. H. Charles, The book of Enoch 1893 (auf Grund des Textes von Dillmann, unter Benutzung weiteren handschriftlichen Materials, mit ausführlicher kritischer Einleitung, Anmerkungen; im Appendix das große griechische Fragment); G. Beer bei Kautzsch II 217 ff. (mit Einleitung und wertvollen, namentlich religionsgeschichtlich orientierenden Bemerkungen); endlich unter Benutzung alles erreichbaren handschriftlichen Materials: Das Buch Henoch, hrg. von J. Flemming und L. Radermacher, Leipzig 1901 (die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrh. hrg. v. d. Kirchenväter-Kommission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften); Martin, Le livre d'Hénoch. Paris 1906; Charles, The book of Enoch, translated anew. Oxford 1912 (auch in den Apocrypha and Pseudepigrapha II 163 ff.).

[2]) Ueber Blattvertauschungen im Henochbuch: Bousset, ThR III 371 Anm. 3.

Etwas abseits von dieser Literatur stehen die Bilderreden Henochs 37—71. Sie zeigen eine andere Gesamthaltung. Ihnen eigentümlich sind bestimmte, sich in den übrigen Büchern nicht findende Wendungen (Herr der Geister, Menschensohn, Engel des Friedens, Erzengel Phanuel, Satan und die Satane). Die Gegner der Frommen sind hier nicht mehr das eigene Herrscherhaus, sondern die heidnischen Könige (46 7—8 u. ö.). Die Schrift versetzt uns in die unsichere und furchtbare Zeit zwischen dem Sturz des Makkabäergeschlechtes und der Regierung des Herodes. Sie erregt unsere Aufmerksamkeit besonders durch die bei ihr im Zentrum stehende Figur des Menschensohnes.

Schließlich sind in die Henochischen Bücher von letzter Hand noch die sogenannten noachitischen Interpolationen eingesprengt, in denen nicht Henoch, sondern Noah der Held der Erzählung ist. Diese finden sich besonders in den Bilderreden: 54 7—55 2 60. 65 1—69 15, aber auch 10 1—3 106—107.

Die Henochliteratur ist mit ihrem phantastischen, bizarren und fremdartigen Inhalt von besonderem religionsgeschichtlichen Interesse. Zugleich spiegelt sie trefflich die Stimmung der Frommen im Makkabäerzeitalter wieder. Sie zeigt die erwachende Tendenz zur Ueberweltlichkeit in der Frömmigkeit. Ihrer Gattung nach ist sie nicht rein apokalyptisch. Sie will göttliche Weisheit mannigfaltiger Art bringen, neben Weissagung eine heilige Geographie, Astronomie und Himmelskunde, Enthüllungen irdischer und himmlischer Geheimnisse.

Eine Schrift, die aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls aus der Makkabäerzeit stammt, ist das äthiopisch [1], in Fragmenten lateinisch erhaltene Buch der Jubiläen, auch die kleine Genesis genannt. In ihr haben wir das erste Beispiel einer zusammenhängenden haggadischen Bearbeitung von Erzählungsstoffen der Väterzeit. Sie berichtet ausführlich die Geschichte von der Weltschöpfung bis zum Passah am Sinai, und hat ihren Namen bekommen, weil sie ihre genau durchgeführte Chronologie nach dem System von Jobelperioden (49 Jahren) ordnet. Die eigentümliche und starke Verherrlichung Levis und seiner Nachkommen nicht nur als Hohepriester, sondern als Fürsten, Herrscher und Kriegshelden (31—32, namentlich 31 15); der Akzent, der auf Sichems Zerstörung durch Levi und Simeon gelegt wird (30), hatte doch auch Johannes Hyrkanus Sichem erobert und später Samaria zerstört; die Legende von der gänzlichen Unterwerfung Esaus (Idumaeas) (37—38) und von der Besiegung der Amoriterkönige durch Jakobs Söhne (34), die ein greifbares Gegenstück zu den Kämpfen der Makkabäer mit den syrischen Feldherren und den feindlichen Nachbarn bilden (vgl. namentlich I Macc 5);

[1]) Ich benutze die Uebersetzung von E. Littmann bei Kautzsch II 39—119. Viel Material bei H. Rönsch, Buch der Jubiläen. 1874. Hier auch der Text der lateinischen Fragmente. Die beste zusammenfassende Arbeit: R. H. Charles, The book of Jubilees, translated from the ethiopic text with introduction, notes and indices. London 1902. Hier eine ausführliche Begründung der von Bousset in der ersten Auflage vertretenen Datierung dieses wichtigen Buches, der sich jetzt auch Schürer III 376 ff. angeschlossen hat. Nach Eduard Meyer, Ursprung des Christentums II 46 ff. gehört die Schrift schon in die vormakkabäische Zeit.

die Weissagung Isaaks gegen die Philister 24 28—33, die ebenfalls — wegen der vorher erwähnten Besiegung durch die Kittaeer (nicht Hethiter, sondern Griechen) — nur auf die Eroberung der philistäischen Städte in der Makkabäerzeit gedeutet werden kann; die nur bis in die Makkabäerzeit reichende Weissagung des eschatologischen Stückes Kap. 23; die von der späteren pharisäischen Orthodoxie in vielen Einzelheiten noch abweichende Haltung der gesetzlichen Vorschriften des Buches; die besondere Hochschätzung der Henochischen Offenbarungen — das alles weist mit Bestimmtheit in die Makkabäerzeit[1]. Ist das Buch in der Makkabäerzeit geschrieben, so ist es wahrscheinlich bei seiner außerordentlich freundlichen, ja verehrungsvollen Haltung gegenüber dem Makkabäergeschlecht noch in der Zeit Johannes Hyrkans 135—104 und zwar vor dem Bruch der Frommen mit diesem geschrieben. In der Zeit der danach eintretenden Spannung zwischen Herrscherhaus und Frommen wäre seine Abfassung schwer zu begreifen. Höchstens stände die Zeit der Alexandra (76—67), der Gönnerin des Pharisäismus, offen. Das Buch ist literargeschichtlich ungemein wichtig und zugleich eine Quelle ersten Ranges für die Geschichte der jüdischen Haggada und Gesetzesauslegung.

Gehören nun die Jubiläen in die Zeit der Makkabäer, so gehört auch die jüdische Grundschrift der Testamente der Patriarchen dorthin[2]. Seit Schnapps Arbeit über die Testamente der zwölf Patriarchen (Halle 1884) ist es nämlich in weiten Kreisen anerkannt, daß in den Testamenten der 12 Patriarchen eine ursprünglich jüdische Schrift in einer leichten christlichen Bearbeitung vorliegt. Weniger bekannt ist es und auch von Schnapp in seiner Uebersetzung der Schrift nicht beachtet, daß die christlichen Interpolationen sich bereits zum größten Teil

[1]) Vgl. Bohn, St. Kr. 1900, 167—184; Bousset, ThR III 375; ZNW I 199; Charles l. c. LVIII—LXVI.

[2]) Die Schrift ist in griechischer Ueberlieferung erhalten, von Charles, The Greek Versions of the twelve Patriarchs, Oxford 1908 nach neun Handschriften herausgegeben. Der wichtigste Zeuge ist die armenische Uebersetzung, die ihrerseits in zwei Rezensionen vorliegt. Uebersetzungen und Kollationen: Conybeare Jew. Quart. Rev. V 1893, 375—398 (einzelne Stücke); VIII 1896, 260—268 (Ruben, Simeon) 471—485 (Juda, Dan, Joseph, Benjamin); Preuschen, ZNW I 106—140 (Levi in beiden Rezensionen) und bei Charles. Die slavische Uebersetzung ist wertlos; sie entspricht unserem schlechtesten griechischen Text (= O., P.; Bousset, ZNW I 144). Ueber ein aramäisches Fragment (= Lev 11—13) s. Bousset, ZNW I 344—346. Es enthält einen stark abweichenden, doch stellenweise ursprünglichen Text. Eine völlig andere Schrift im Vergleich mit dem griechischen Testament ist das von Gaster in Proceedings of the Society of Bibl. archaeology XVI 1893/4, 33—49. 109—117 aus der Chronik des Jerachmeel veröffentlichte Testament Naphthalis. Doch enthält auch dieses ältere und dem griechischen Testament verwandte Ueberlieferung. Uebersetzung bei Kautzsch II 489—492 (veraltet); maßgebend ist Charles, The Testaments of the Twelwe Patriarchs translated. London 1908 (und in den Apocrypha and Pseudepi-

auf Grund unserer handschriftlichen Zeugnisse ausscheiden lassen[1]. In erster Linie ist hier das Zeugnis der an vielen Stellen ursprünglicheren armenischen Uebersetzung wichtig, in zweiter Linie auch das griechischer Handschriften. Die so ausgeschiedene Grundschrift ist nun ihrerseits auch kaum einheitlich. Es zeigen sich Spuren einer nach dem Sturze der Makkabäerherrschaft vorgenommenen Bearbeitung, Stellen, die ihrer ganzen Art nach an die salomonischen Psalmen erinnern[2]. Der Hauptbestand der Testamente aber stammt aus der Makkabäerzeit. Sie zeigen in der ganzen Haltung engste Verwandtschaft mit den Jubiläen[3]. Wie dort, so findet sich hier die übermäßige Verherrlichung Levis auf Kosten Judas, die Haggada über die Kämpfe der Söhne Jakobs[4] mit den Amoritern und mit Esau, die Verehrung der Schriften Henochs, sonderbare gesetzliche Bestimmungen usw. Hier wie dort herrscht — von einigen Einschaltungen abgesehen — die optimistische Stimmung eines glücklichen, in seinen nationalen Ansprüchen befriedigten Geschlechtes. Ihrer Art nach gehören die Testamente halbwegs der ethisch didaktischen, halbwegs der apokalyptischen Gruppe an. In den Ansprachen der einzelnen Patriarchen wechseln stetig sittliche Ermahnungen mit apokalyptischen Weissagungen. Besonders fesselnd ist die Schrift wegen ihres entschiedenen und eigenartigen, oft an das Johannesevangelium erinnernden Dualismus.

Mit dem Buch der Jubiläen und den Testamenten der Patriarchen hängt innerlich aufs engste zusammen die neugefundene Damaskus-Schrift von der »Gemeinde des neuen Bundes« oder »der vollkommenen Heiligkeit«, die in den Wirren kurz vor der Makkabäerzeit zu Damaskus entstanden zu sein scheint[5]. Die religiöse Einstellung ist hier wie dort dieselbe, wie man schon daraus erkennt, daß einmal (4 15) das Testament Levis (in einer älteren, uns nicht mehr erhaltenen Fassung)

grapha II 282 ff.). Nach Eduard Meyer, Ursprung des Christentums II 44 ff. ist die Schrift etwa zu Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. entstanden.

[1]) Diesen Nachweis hat Bousset, ZNW I 141—175 »die Testamente der 12 Patriarchen«, zu führen versucht.

[2]) Vgl. Levi 10, 14—16; Juda 22 24—25 (Dan 5, Seb 9). Bousset, ZNW I 189.

[3]) Nachweise im einzelnen Bousset l. c. 193 ff. Besonders beweisend ist, daß Naphthali 5 die Syrer als letzte Feinde des jüdischen Volkes genannt werden.

[4]) Genaueres über diese haggadischen Stücke Bousset l. c. 202 ff.

[5]) Die Schrift wurde 1910 in der Geniza der Synagoge von Alt-Kairo gefunden und von S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries vol. I: »Fragments of a Zadokite work« Cambridge 1910 veröffentlicht. Die Meinungen über ihr Verständnis und ihre Datierung gehen noch immer weit auseinander, doch haben sich die meisten Forscher für die Makkabäerzeit ausgesprochen; vgl. Bousset, Theol. Rundschau 1915, 51 ff. und Gressmann, ZDMG 1912, 491 ff. Aus der zahlreichen Literatur (vollständig bei Staerk) seien genannt: Levi in Rev. Et. Juiv. 1910 ff.; Ginsberg in Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 1911 ff.; Charles in Apocrypha and Pseudepigrapha II 785 ff.; Eduard Meyer in Abh. Berl. Akad. 1919 Nr. 9; Staerk in den Beiträgen z. Förderung christl. Theol. 27 3, 1922.

zitiert wird; so begegnet uns auch hier dieselbe dualistische Grundstimmung wie dort. Ebenso nahe berühren sich die kultischen Vorschriften: die Heiligung des Sabbats, die Vermeidung der »Befleckung des Heiligtums« durch Unzucht, die Pflicht der Absonderung von den Heiden, und die sittlichen Ermahnungen zur Bruderliebe, zur Vergebung und zum Sündenbekenntnis. Besonders bezeichnend ist die Forderung der Monogamie — Polygamie gilt geradezu als Unzucht — und die Aufnahme in die Gemeinde durch Verpflichtung auf einen »neuen Bund«.

Am Schluß der Makkabäerzeit steht dann eine Sammlung von Psalmen [1], welche durch ihre Existenz beweist, daß die ältere Psalmensammlung zu jener Zeit abgeschlossen war. Die »salomonischen« Psalmen sind in der Zeit etwa von der Vernichtung der Makkabäerherrschaft bis kurz nach dem Tode des Pompejus (Ps. Sal. 2) in hebräischer Sprache geschrieben und in griechischer Uebersetzung erhalten. Einige mögen noch etwas älter sein und aus der Zeit der Gewaltherrschaft des Jannaeus stammen. Die Psalmen sind eines der wertvollsten Zeugnisse für die Frömmigkeit des (pharisäischen) Judentums. Sie ziehen das Fazit aus dem Verlauf der Geschichte: Gott hat das »Usurpatorengeschlecht« der Makkabäer gerichtet. Während der Makkabäerherrschaft hat sich Israel auf einem Irrweg befunden. Die Verweltlichung Israels in dieser Zeit war ein Abfall von Gott. Nun handelt es sich um Rückkehr zur alten Frömmigkeit, zur Frömmigkeit der Psalmen und Propheten, zur alten messianischen Hoffnung (Ps. Sal. 17). Die Psalmen archaisieren. Von der mit Daniels Zeit beginnenden Weiterentwicklung der späteren jüdischen (apokalyptischen) Frömmigkeit zeigen sich hier nur geringe Spuren.

Andere Schriften der Makkabäerzeit kommen für uns weniger in Betracht. Das erste Makkabäerbuch, ebenfalls ursprünglich hebräisch geschrieben, mit seiner dem Fürstengeschlecht unbedingt ergebenen Haltung gehört sicher in diese Zeit [2]. Es ist das beste Ge-

[1]) Ich zitiere nach der abschließenden Ausgabe von O. v. Gebhardt, Psalmen Salomos. Leipzig 1895.

[2]) Es ist jedenfalls vor dem Untergang der letzten Makkabäer im Anfang der herodianischen Zeit und vielleicht schon viel früher geschrieben. Denn nachher erlosch das Interesse an den Taten des Makkabäerhauses vollständig in allen Kreisen des Volkes. Bedenken sind besonders von H. Willrich, Juden und Griechen 1895 S. 69 ff., Judaica 1900, S. 40—85, Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur 1924, S. 36 ff. 58 ff., gegen die in dem Buch mitgeteilten Briefe und Aktenstücke erhoben. Willrich hält die Mehrzahl dieser Stücke 1. für unecht oder für falsch datiert, nimmt 2. an, daß sie auch zum ursprünglichen Makkabäerbuch nicht gehörten, sondern erst etwa vom Uebersetzer des Buches eingefügt seien und zwar 3. wahrscheinlich aus einer erst in der Caligulazeit entstandenen Sammlung echter und gefälschter Akten. Die letzte von den drei Willrichschen Thesen ist durchaus nicht erwiesen. Die zweite mag für einige Stücke zutreffen, die sich in der Tat leicht, wie dies ja allerdings bei Aktenstücken fast immer der Fall ist, aus dem Zusammenhang loslösen lassen (vgl. die vor-

schichtswerk, welches das Judentum hervorgebracht hat. Es hebt sich mit seiner schlichten, frommen und tapferen Art wohltuend von der umgebenden Literatur ab und zeigt, bis zu welcher Höhe der Einfluß des Makkabäergeschlechts die sich ihm unterstellenden Kreise des Volkes emporgehoben hat. Wahrscheinlich der Makkabäerzeit gehört auch die Judithlegende an. Willrich (Jud 28—35) hat genauer nachzuweisen gesucht, welche Zeitverhältnisse das Buch widerspiegeln könnte. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß das Buch auch bereits festgeprägten legendenhaften Stoff weitergibt [1]).

Auch auf dem Gebiet des Diaspora-Judentums beginnt es sich in dieser Zeit zu regen. Mit Ausnahme weniger Stücke, von denen unten die Rede sein wird, wurde in ihr die Uebersetzung des alttestament-

sichtig abwägende Untersuchung von Kautzsch, Apokryphen 28). Immerhin beruht die Annahme Willrichs, daß alle jene Stücke dem Verfasser des Makkabäerbuches abzusprechen seien, teils auf dem Geschmacksurteil, daß derartige Fälschungen dem nüchternen und besonnenen Verfasser nicht zuzutrauen seien, teils auf der nicht stichhaltigen Ueberzeugung, daß jene gefälschten Aktenstücke erst in römischer Zeit entstanden sein könnten (dagegen spricht z. B. in einem der verdächtigsten Aktenstücke die Hervorhebung der militärischen Tüchtigkeit der Juden und der Einstellung von Tausenden von Juden in das königliche Heer 10 36 ff. vgl. 13 40). Davon ganz unabhängig ist die Frage nach der Echtheit der betreffenden Aktenstücke. Und gegen die meisten derselben (8 22—32 Brief der Römer; 10 25—45 Brief Demetrius I; 12 5—18 Jonathan an die Spartaner; 12 20—23 Araeus an Onias; 13 36—40 Brief Demetrius II) erheben sich in der Tat begründete Bedenken. — Vgl. außer Willrichs Ausführungen hier die teils zustimmenden, teils ablehnenden Urteile von Kautzsch (Apokryphen 27—30), und Schürers durchaus ablehnende Urteile: I 220 Anm. 32, 229 Anm. 14, 237 Anm. 33, 250 Anm. 19—20, 251 Anm. 22; ebenso ablehnend Ed. Meyer, Ursprung des Christentums II 246 Anm. 4, 255 Anm. 1. Einer noch andern Beurteilung unterliegen die letzten Kapitel des Makkabäerbuches. Destinon (Die Quellen des Flavius Josephus 1882 I 60 ff.) wies scharfsinnig darauf hin, daß Josephus den Schluß des ersten Makkabäerbuches in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht gekannt habe. Es ist in der Tat wahrscheinlich, daß das Buch einst mit 14 15 schloß (nicht mit 13 54, wie Destinon wollte, vgl. Kautzsch I 29), und daß 14 16—16 24 ein späterer Nachtrag ist. Das Aktenstück 14 27—45, die vom Volk zu Ehren Simons aufgestellte Inschrift, steht in der Tat in mehrfachem Widerspruch mit der vorher berichteten Geschichte Simons. Das Aktenstück 15 16—23 (Brief der Römer an Simon) ist identisch mit dem von Josephus Ant. XIV 145—147 mitgeteilten und ist an letzterer Stelle wahrscheinlich richtig in die Zeit Hyrkans II datiert (47 v. Chr.). Damit würden sich als terminus a quo für diesen Nachtrag die vierziger Jahre v. Chr. ergeben. Ueber jenes für die Beurteilung der Geschichte der Diaspora sehr wichtige Aktenstück vgl. genaueres unten, Kapitel II. Die von A. Schweizer (nach dem Vorgang von Chwolsohn) herausgegebenen hebräischen Fragmente des Buches repräsentieren nicht, wie Schweizer annimmt, die Grundschrift, sondern eine Rückübersetzung aus einem griechischen (oder lat.) Text, der nicht ohne Wert ist. Vgl. A. Schweizer, Untersuch. über die Reste e. hebr. Textes vom ersten Makkabäerbuch. Berlin 1901. Dagegen vgl. Nöldeke L. C. Bl. 1901, Nr. 13; Schmidt ThLZ 1901, Nr. 20; Vetter, Theol. Quartalschr. 1901, 600—605; J. Levy, Rev. Ét. Juives 43 1901, 215 ff. und Elhorst in der Vierteljahrsschrift f. Bibelkunde 1905, 367 ff.

[1]) Eduard Meyer, Ursprung des Christentums II 241 f.

lichen Kanons (Gesetz, Propheten, Schriften) durch die Septuaginta nahezu vollendet. Heilige Schrift κατ' ἐξοχήν blieb freilich auch hier in der Hauptsache nur der Pentateuch. Die übrige »heilige« Literatur bleibt in lebendigem Fluß, und manches neue kommt hinzu, manches, was in dem palästinensischen Kanon keine Aufnahme mehr fand, wurde hier aufgenommen[1]. Dann beginnt das Judentum in der Diaspora schon jetzt eine apologetisch-polemische Literatur zu entwickeln. Zum Träger dieser jüdischen Apologetik wird zunächst die heidnische Gestalt der Sibylle. Im Zeitalter des Hellenismus kannte man in der griechischen (römischen) Welt eine ganze Reihe solcher Sibyllen, weissagender Prophetinnen[2]. Es gab auch eine orientalische, genauer eine chaldäisch-hellenistische Sibylle, welche ähnlich wie der babylonische Historiker Berossus, nur mit andern Mitteln, orientalisches Wesen und orientalische heilige Tradition den Hellenen näher zu bringen suchte. Diese scheint sich der Verfasser der ältesten jüdischen Sibylle[3], die uns in dem sibyllinischen Sammelwerk[4] III 97—829 erhalten ist, zum Vorbild genommen zu haben. Die Sibylle weissagt über die ganze Zeit vom Turmbau bis zur Gegenwart herunter. Das Verderben, das damals, als sie schrieb, von seiten der Römer über Hellas gekommen war, war vielleicht unmittelbare Veranlassung des Werkes. Der Verfasser sieht hier das Gericht Gottes vollzogen und mahnt das ungläubige Hellenentum zur Buße und zur Umkehr, zum wahren Glauben und zur echten Sittlichkeit. Namentlich in dem mittleren Abschnitt des Buches 295—488, aber auch im Anfang, ist viel fremder, älterer und nichtjüdischer Stoff aufgenommen. Dieser ältesten jüdischen Sibylle

[1]) Vgl. die vorzügliche Einleitung in die Septuaginta: H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge 1900 (s. u. Kapitel V).

[2]) Vgl. namentlich Alexandre, Oracula Sibyllina II 1853—1856 2, 1—253. E. Maaß, De Sibyllarum indicibus. Greifswald Dissert. 1879. Schürer III 555 ff.

[3]) Ueber die Beziehungen der jüdischen Sibylle zur chaldäischen vgl. den Aufsatz von J. Geffcken über die babylonische Sibylle. NGGW. 1900, 88—102. (Früher schon O. Gruppe, Die griech. Culte u. Mythen I 1887, 675—701); s. dazu Bousset, ZNW. III 23—49.

[4]) Das Standard-Werk für die sib. Literatur ist noch immer C. Alexandre, Oracula Sibyllina. Paris 1841—1856, 2 Bde. Die Ausgabe von J. H. Friedlieb, Oracula Sibyllina, sibyllin. Weiss. Leipzig 1852, bietet Text und deutsche Uebersetzung. Die Ausgabe von Rzach, Orac. Sibyllina, Wien 1891, mit vollständigem textkritischen Apparat ist wegen der willkürlichen Behandlung des Textes mit Vorsicht zu benutzen. Uebersetzung der spezifisch jüdischen Stücke von F. Blaß bei Kautzsch II 177—217. — Vorläufig abschließend ist die schöne Ausgabe von J. Geffcken, Oracula Sibyllina 1902. Zur Datierung des hier in Betracht kommenden III. Buches der Sib. vgl. neben Schürer III 555—592 J. Geffkens eindringende Untersuchung, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina Leipzig 1902 (T. U.; N. F. VIII, 1); Bousset, Prot. R. E. Art. Sibylle; Lieger, Die jüd. Sib. griech. u. deutsch. Wien Gymnasialprogr. 1908; Lanchester bei Charles, Apocrypha and Pseudepigr. II 368 ff.; Buchholz bei Roscher, Myth. Lex. Art. Sibylla; Rzach bei Pauly-Wissowa² Art. Sibyllen.

schrieb man bisher auch die beiden Stücke zu, die Theophilus ad Autolycum II 36 als aus dem Prooemium der erythräischen Sibylle stammend mitteilt (in der Ausgabe von Geffcken S. 227—232 Fragment I und III), und die auch Lactanz neben Stücken der dritten Sibylle als Bestand der erythräischen zitiert (Schürer III 577). Gegen diese Zugehörigkeit sind nun ernste Bedenken erhoben worden (Geffcken Komposition 69—75), und dem Verfasser der III. Sibylle werden sie in der Tat wegen der fortgeschrittenen Eschatologie des Fragments III 46—49 abzusprechen sein. Aber jedenfalls enthalten sie echtes jüdisches Gut und sind nicht christlichen Ursprungs [1]. Als erste ernste Auseinandersetzung des Diasporajudentums [2] mit der hellenischen Kulturwelt hat die besprochene Sibylle ganz besonderes Interesse. Das Hochgefühl und die Sicherheit, mit der auch in der Diaspora das Judentum allem fremden Wesen gegenübertritt, kommt hier stark zum Ausdruck.

Ferner sind uns von dem griechischen Literaten Alexander Polyhistor Fragmente [3] aus einer ganzen Reihe hellenistischer

---

[1]) Die Annahme Geffckens, daß die Verse aus einem späteren christlichen Florilegium stammen, ist von ihm nicht bewiesen. Die Behauptung, daß Fragment III 47 auf christlichen Ursprung deute, ist falsch. Die Verse werden spätere Versuche (vielleicht zwei verschiedene) einer Einleitung zur Sibylle sein.

[2]) Der Verfasser der Sibylle schrieb in Aegypten. Als Zeit der Abfassung nahm man bisher für das Ganze die Zeit Ptolemäus VII 145—117 an. Aber die Stücke, auf die man sich bei dieser Datierung (wegen der Erwähnung des siebenten ägyptischen Königs) besonders stützte, III 193 f. 314—318. 608—615 stehen in keiner sicheren Verbindung mit dem Ganzen. 608—615 ist sicher ein eingesprengtes, den Zusammenhang störendes Fragment; 314—318 ist ebenfalls ein Stück für sich; 193 f. ist von dem neuesten Herausgeber als Glosse bezeichnet. Auf der andern Seite finden sich in dem Buch Stücke, die sicher aus einer späteren Zeit stammen. 350—362 erkennt Geffcken (Komposition 8) mit Recht ein Stück aus dem Mithradatischen Krieg des Jahres 88; 470—473 Sullas Zug nach Asien; 464—469 den marsischen Bundesgenossenkrieg. Geffcken nimmt demgemäß an, daß eine ältere Sibylle, die ihrerseits bereits eine chaldäische Sibylle (97—154) in ihr Werk aufgenommen hat und im Anfang der Makkabäerzeit geschrieben ist, später etwa am Ende der Makkabäerzeit (nach 80) von einem Bearbeiter erweitert wurde. Ich möchte annehmen, daß die großen spezifisch jüdischen Stücke des dritten Buches, vor allem 211—336 und fast alles von 520 an von einem Verfasser stammen, der in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts schrieb in einer Zeit, da das jüdische Staatswesen gefestet dastand und die Hellenen in der Zeit des Sulla und Mithradates stark unter den Römern und in den damaligen Kriegswirren zu leiden hatten. Er hat eine Reihe älterer jüdischer Weissagungen aus dem Anfang der Makkabäerzeit, vor allem aber zahlreiche heidnische Orakel und Sibyllenstücke (97—154, vielleicht ein Stück der »chaldäischen« Sibylle, und namentlich 334—488, 519, vielleicht aus der erythräischen Sibylle) aufgenommen. Auf die Benutzung von 387—400 für die nähere Zeitbestimmung der Sibylle wird man verzichten müssen. Der Text ist in hoffnungsloser Verwirrung; Geffckens Versuch S. 10 f. so wenig überzeugend, wie die früheren. Genaueres vgl. über das hier Gesagte in Boussets Artikel der R.E.

[3]) Die Fragmente sind uns in dem umfangreichen Exzerpt bei Eusebius Praep. Ev. IX 17—39, einiges ist auch bei Clemens, Alex. Stromat. I 21 141, 23 153—156 erhalten.

Schriftsteller überliefert, die fast alle in der Makkabäerzeit geschrieben haben werden. Denn Alexander schrieb sein Werk aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahre 40 v. Chr. [1]. Der terminus ad quem für den Zeitansatz jener jüdischen Schriftsteller ist damit gegeben. Was den terminus a quo betrifft, so haben wir außer bei dem Chronographen Demetrius — auch bei diesem ist das frühere Datum nicht gesichert — bei keinem dieser Schriftsteller Grund, über das makkabäische Zeitalter in der Datierung hinauszugehen.

Die Fragmente sind von Alexander Polyhistor chronologisch nach dem Verlauf der alttestamentlichen Geschichte geordnet. Denn die meisten der Schriftsteller sind Chronisten und behandeln die alttestamentliche Geschichte — vielfach, wie Demetrius und Eupolemus, mit starkem chronographischen Interesse. Umfangreichere Fragmente sind außer von Demetrius aus Eupolemus [2] (über Abraham, Moses, David und Salomo) und Artapanus (namentlich über die Geschichte des Moses) aufbewahrt, kleinere aus Aristeas, Kleodemus Malchus und einem ungenannten Schriftsteller Eus. IX 18 2. Hinzu kommen zwei Schriftsteller, die in einem Epos jüdische Geschichte behandelten: Philo der Aeltere schrieb ein Epos über Jerusalem, und Theodotos (Samaritaner?) über die Geschichte Sichems. Ezechiel schrieb gar ein Drama

---

Auch Josephus ist von Alexander abhängig und bringt Ant. I 240 f. ein Fragment des Kleodemus Malchus unter Anführung des Alexander als seiner Quelle (s. Euseb. Praep. Ev. IX 20).

[1]) Clemens Alex. Strom I 21 141 ist bei Besprechung der Chronologie des Eupolemus, die mit dem Jahr 158 endet, hinzugefügt: *ἀπὸ δὲ τοῦ χρόνου τούτου ἄχρι τῶν ἐν Ῥώμῃ ὑπάτων Γναίου Δομετίου καὶ Ἀσινίου* (so Stählin S 88; überliefert ist *Γαΐου Δομετιανοῦ Κασιανοῦ*) *συναθροίζεται ἔτη ἑκατὸν εἴκοσι.* Die hier genannten Konsuln sind die des Jahres 40 v. Chr: Cn. Domitius Calvinus und C. Asinius Pollio (die Rechnung ist dann freilich nicht ganz genau). Nun stammt jener Zusatz sicher nicht von Clemens Al. Was lag diesem am Jahre 40 v. Chr.! Also ist der Satz aus der Quelle des Clemens übernommen, aus Alexander Polyhistor. Dann hat Polyhistor im Jahre 40 oder nachher geschrieben, das erstere ist das Wahrscheinlichere. F. Marx, Die vierte Ekloge Vergils. Neue Jahrb. f. klass. Philol. 1898, 125 f.; anders Schürer III 476.

[2]) Auf Grund des Fragmentes Clem. Alex. Strom. I 21 141, in welchem als das Endjahr der chronologischen Berechnung des Eupolemus das fünfte Jahr des Demetrius (I) und das zwölfte des Ptolemäus (VII), also etwa das Jahr 158 erscheint, hat man die Zeit des Eupolemus auf 158 v. Chr. bestimmen wollen. Mit Unrecht, denn im Jahre 158 konnte man nicht nach dem zwölften Jahre des Ptolemäus (VII) rechnen, da dieser damals nicht regierte. Eupolemus muß also nach 158 geschrieben haben, und zwar ist der terminus a quo das Jahr 145 (zweiter Regierungsantritt Ptolemäus VII.). Er ist bereits von der Henochliteratur (Eus. IX 17 8—10), ferner vielleicht von der III. Sibylle (IX 17 3), endlich von der LXX-Uebersetzung der erst in der Makkabäerzeit redigierten Chronik abhängig (IX 31 ff.). Daß er das Jahr 158 als Ende seiner Epochenrechnung wählte, muß also einen andern Grund haben, als den oben vermuteten. Der terminus ad quem für das Werk des Eupolemus scheint mir das Ende der Regierung Ptolemäus VII zu sein.

über den Auszug aus Aegypten »*Ἐξαγωγή*«. — In allen diesen Fragmenten [1] haben wir Beispiele der Arbeit der jüdischen Haggada. In dem geringsten Teil derselben ist die alttestamentliche Geschichte getreu wiedergegeben. In den meisten ist die alte Erzählung stark ausgeschmückt und von neuen Sagenbildungen überwuchert. Daneben zeigt sich bei vielen ein starkes synkretistisches Element. Fremde Sagengebilde werden mit der alttestamentlichen Geschichte kombiniert, namentlich in den Fragmenten des Eupolemus [2], des Anonymus und des Kleodemus Malchus über Abraham, vor allem in der von Artapanus erzählten Geschichte des Moses, in welcher Moses als Begründer der ägyptischen Kultur, der alten Gaueinteilung und sogar der ägyptischen Religion erscheint. Auch macht sich das apologetische Bestreben geltend, die jüdische Kultur als den fremden orientalischen Kulturen überlegen und diese als von jener abhängig zu erweisen.

III. Im herodianischen und nachherodianischen Zeitalter beobachten wir im palästinensischen Judentum ein starkes Nachlassen schriftstellerischer Zeugungskraft. Manches mag dazu beigetragen haben: Der Druck, der im herodianischen Zeitalter und nachher auf dem palästinensischen Judentum lastete, die nunmehr fast endgültig zum Abschluß gekommene Bildung des Kanons, der in den führenden Kreisen aufgenommene Gelehrtenbetrieb, der wesentlich mit der mündlichen Ueberlieferung vom Lehrer auf den Schüler arbeitete. Aus dem Gebiet der apokalyptischen Literatur vermögen wir nur eine oder zwei Schriften mit Sicherheit diesem Zeitalter zuzuweisen. Wir haben hier die in einer altlateinischen Uebersetzung als Bruchstück uns erhaltene sogenannte Assumptio Mosis [3] zu verzeichnen. Sie ist sicher in der Zeit der Söhne des Herodes, den ersten Jahrzehnten der christlichen Zeitrechnung, geschrieben (c. 6) und enthält eine Weissagung der Geschichte von Moses Zeitalter bis in die Gegenwart des Verfassers. Lehrreich, schon weil hier (c. 10) der Teufel als Gegner Gottes im letzten Entscheidungskampf auftritt, ist die apokalyptische Schilderung des Weltendes. Das Fragment mag ursprünglich mit einem Bericht über die Himmelfahrt des Moses geschlossen haben [4]. Bemerkenswert ist übrigens, daß hier

[1]) Bequem zusammengestellt von Wallace Nelson Stearns, Fragments from Graeco-Jewish writers, Chicago 1908.

[2]) Ich sehe keinen Grund, dem Eupolemus das Fragment Eusebius IX 17 abzusprechen. Eupolemus schrieb hier eine Quelle ab, welche auch dem anonymen Exzerpt IX 18 zugrunde lag. Die Quelle war wahrscheinlich samaritanischer Herkunft (vgl. die Verherrlichung des Berges Garizim IX 17 5).

[3]) Ich zitiere nach R. H. Charles, The assumption of Moses, 1897 (Einleitung, Uebers. mit Anm., Text) und der Uebersetzung von Clemen bei Kautzsch II 311—331; Uebersetzung von Charles auch in seinen Apokryphen and Pseudepigr. II 407 ff. und Text auch von Clemen 1904 (in den »Kleinen Texten» von Lietzmann Nr. 10).

[4]) Ueber spätere Legenden über Tod und Himmelfahrt des Moses vgl. die Angaben

Moses als Träger der apokalyptischen Offenbarung auftritt. Die apokalyptische Figur Henochs, die für das makkabäische Zeitalter (I Henoch, Jubiläen, Testamente, Eupolemus bei Eus. IX 17) charakteristisch war, verschwindet.

Eine Nachblüte Henochischer Literatur ist uns allerdings in dem sogenannten slavischen (d. h. slavisch überlieferten) Henochbuch (II Henoch)[1] erhalten, das mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit unserm Zeitraum zugewiesen werden kann. Es fällt wohl sicher nicht mehr in die makkabäische Zeit. Denn es zeigt eine so entschiedene Weiterbildung Henochischer Literatur und überbietet diese in seinem Synkretismus so stark, daß wir es einer späteren Zeit zuweisen müssen.

Auf der andern Seite kann an dem jüdischen Charakter der Schrift, abgesehen von einigen Interpolationen, die sich durch Vergleichung der Rezensionen und HSS ausscheiden lassen, kein Zweifel sein[2]. Das Gebot, dreimal am Tag den Tempel zu besuchen 51 4, setzt den Bestand des Tempels voraus und beweist außerdem die palästinensische (jerusalemische) Herkunft des Buches. Selbst die Polemik gegen das Opfer 45 3 (s. u. Kap. II) ist in der Form der Rezension B nicht christlich, sondern jüdisch. Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Im ersten wird die Himmelfahrt des Henoch erzählt. Dieser Teil (3—35) bringt Aufschlüsse über die Geheimnisse der himmlischen Welten (3—22) und eine eigentümliche Kosmogonie (23—35). Der zweite Teil (36—66) enthält sittliche Ermahnungen unter energischem Hinweis auf das ewige Gericht. Das Buch ist ein bemerkenswerter Beleg für das Vorhandensein spekulativer, gnostisierender Geheimlehren im Judentum, welche die spätere rabbinische Ueberlieferung mit Maase Merkaba und Bereschith (Werk des Wagens und der Schöpfung) bezeichnete (s. u. Kap. XVIII). Daß das Buch nicht essenischen Ursprungs ist, beweist die Stelle 59 2—4 (in beiden Rezensionen); vgl. auch 45 1 (Rez. A).

Außer diesen beiden Schriften können wir in dieser Zeit mit einiger Wahrscheinlichkeit nur noch einige Stücke ansetzen, welche zur haggadischen Literatur gerechnet werden müssen. Eine Haggada über das Leben Adams mag bereits in dieser Zeit entstanden sein. Eine solche liegt uns in einer doppelten Bearbeitung, einer lateinischen und einer

---

bei Schürer III 301. Bezeugt ist das Vorhandensein einer solchen Haggada bereits durch die bekannte Stelle des Judasbriefes (V. 9); vgl. auch M. Buttenwieser, Outline of the neo-Hebraic apocalyptic Literature. Cincinnati 1901, 19—22.

[1]) Uebersetzungen von Morfill-Charles, Oxford 1896; Bonwetsch in Abh. Gött. Ges. d. Wiss. Berlin 1896; Forbes-Charles in Apocrypha and Pseudepigrapha II 431 ff.; maßgebend jetzt Bonwetsch, Die Bücher der Geheimnisse Henochs, Leipzig 1922. Die Schrift ist in zwei wesentlich voneinander abweichenden Rezensionen erhalten, die Bonwetsch in seiner letzten Ausgabe beide vollständig hintereinander zum Abdruck bringt. Rez. B scheint an vielen Stellen gekürzt zu sein. Doch ist Rez. A in einzelnen HSS sicher hier und da bearbeitet, z. B. sind den sieben Himmeln der Grundschrift noch drei weitere hinzugefügt in 21 5. Auch sonst hat Rez. B hier und da den bessern Text. 49 1—2 ist der Spruch über das Schwören sicher erst von A hinzugefügt, ebenso die Bemerkungen über den Kalender 15 4, 16 5 (!), 16 8.

[2]) Trotz C. Burkitt, Jewish and Christian Apocalypses, London 1914.

griechischen [1], vor, von denen die erstere den Vorzug verdienen dürfte. Sie behandelt die Buße Adams und Evas nach dem Fall, ihr Leben nach der Vertreibung aus dem Paradies (Adams Weissagung an Seth) [2], Adams Erkrankung und Seths Reise zum Paradies, um vom Oel des Baumes der Barmherzigkeit zu holen, Adams Tod und Bestattung, Evas Tod. Die Schrift ist mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in die Zeit zwischen Herodes Tempelbau und der Zerstörung zu datieren [3]. Sie ist Grundlage der späteren Ausschmückungen der Adamsgeschichte geworden und enthält, wie alle Adamssagen, religionsgeschichtlich reizvollen und wichtigen Stoff [4].

Neben der Adamslegende wird natürlich noch manch andere jüdische Haggada in unserer Zeit entstanden sein. Möglicherweise gehört auch die im Slavischen erhaltene Apokalypse Abrahams [5] ihrem Grundbestand nach in unsere Zeit, wenigstens ihre erste Hälfte. In dieser wird berichtet, wie Abraham sich vom Heidentum seines Vaters zum monotheistischen Glauben erhebt, und wie er tapfer für seine Glaubensüberzeugung kämpft und leidet, c. 1—8 [6]. In der zweiten Hälfte

---

[1]) Die latein. Vita Adae et Evae wurde von W. Meyer, Abhandl. d. Münchener Akad. Phil. Hist. Kl. XIV 3, 1878, S. 185—250, herausgegeben. Die griechische *Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὔας* wurde von C. Tischendorf, Apocal. apocr. 1866, 1—23, unter dem irreführenden Titel *Ἀποκάλυψις Μωσέως* veröffentlicht. Uebersetzungen beider Redaktionen nebeneinander bringen C. Fuchs bei Kautzsch II 506—528; Wells bei Charles II 123—154. Nach Bousset ist (gegen Fuchs) die Ueberlieferung des Zusammenhangs in der Vita vorzuziehen. An einem Punkt geht auch das von Jagić (Denkschr. d. Wien. Akad. XLII 1—104, 1893) hrg. slavische Adambuch, das sich sonst eng an die *Διήγησις* anschließt, mit der Vita. Es hat wie diese die pönitentia Adams, allerdings an anderer Stelle. Eine armenische Uebersetzung der *Διήγησις* findet sich auch in der von den Mechitharisten herausgegebenen Sammlung: Die außerkanonischen Bücher des Alten Testaments, Venedig 1896; übersetzt von Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften, Gießen 1900, 6—24.

[2]) Der eingeklammerte Abschnitt ist nur in der Vita, nicht in der *Διήγησις* erhalten. Daneben schiebt die *Διήγησις* als nachträgliche Erzählung der Eva den Bericht vom Sündenfall, ebenfalls ein altes Haggadastück, ein.

[3]) Das allerdings nur in der Vita (25—29) enthaltene Stück, Weissagung Adams an Seth, enthält in der einen Klasse von Handschriften eine wohl von Meyer mit Unrecht aus dem Text ausgeschiedene Weissagung. Die Weissagung ist jüdisch und enthält nur zum Schluß eine schwer verständliche und leicht ausscheidbare christliche Interpolation. In der jüdischen Weissagung aber wird zum Schluß mit dem Satz: »*et exaltabitur novissime domus dei major quam prius*«, auf den herodianischen Tempelbau angespielt. Wenn danach, nach einer Periode der Ungerechtigkeit, das Gericht kommen soll und von Tempelzerstörung und Wiederaufbau nichts mehr gesagt wird, so scheint sich obige Zeitbestimmung für die Vita zu ergeben.

[4]) Ueber spätere Adamsbücher vgl. Schürer III 397.

[5]) Die Apokalypse Abrahams, hrg. von N. Bonwetsch, Leipzig 1897 (Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche I 1); vgl. Schürer III 336—339.

[6]) Vgl. die Zusammenstellung der Abrahamssagen bei Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sagen, Leipzig 1859, und Hamburger, Realencyklopädie f.

der Schrift liegt eine Apokalypse im Anschluß an Gen 15 9 ff. vor, deren Deutung bisher noch nicht gelungen ist. Auch in der uns in einer christlichen, gnostisierenden Bearbeitung erhaltenen Legende von Joseph und Aseneth ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine ältere jüdische Legende verarbeitet [1]. Ein Beispiel der in unserer Zeit aufkommenden Märtyrerlegenden, die sich, wie es scheint, großer Beliebtheit erfreuten, ist das Martyrium des Jesaia. Es ist mit andern verwandten Stücken zu einem größeren Werk, der christlichen Ascensio Jesaiae [2], verarbeitet. Von den 11 Kapiteln der Ascensio kommen auf das Martyrium Kap. 2 1—3 12, 5 2—14. Auch diese Schrift ist wahrscheinlich schon vor der Zerstörung geschrieben. Bereits der Hebräerbrief scheint auf sie anzuspielen (11 37).

Ein reicheres und mannigfacheres Bild bietet die jüdische Diaspora in ihrer Literatur. Für sie bedeutet offenbar die Regierung des Herodes und das Zeitalter des Augustus eine Periode des Glanzes und der Sicherheit infolge der politischen Stellung, wie sie dem Judentum selten wieder zuteil geworden ist. Diese Lage des Judentums spiegelt auch der selbstbewußte und angriffslustige Charakter dieser Literatur wider.

Vor allem wird das System der Fälschungen, das von dem Verfasser der ältesten jüdischen Sibylle begonnen war, wacker fortgesetzt [3]. Aber

---

Bibel u. Talmud s. v. Abraham. Ueber die religionsgeschichtliche Bedeutung der Legenden s. u. Kap. X. — Die hier vorliegende Form der Abrahamslegende erweist sich dadurch als altertümlich, daß ihr die Gestalt Nimrods als Gegner Abrahams noch fehlt.

[1]) Vgl. Schürer III 399—402. Die Schrift ist weit verbreitet in griechischer, lateinischer, syrischer, armenischer, slavischer Tradition. Beste Ausgabe: Batiffol, Studia Patristica, études d'ancienne littér. chrétienne, fasc. 1—2, Paris 1889—1890. Englische Uebersetzung von E. W. Brooks, The book of Joseph and Asenath, London-NewYork 1918; deutsche Uebersetzung von Camilla Lucerna, Asseneth, Wien 1921.

[2]) Die beste Ausgabe der Ascensio ist die von R. Charles, The ascension of Isaiah, London 1900. Das gesamte Textmaterial, der äthiopische Text, die lateinischen und slavischen Fragmente, die von Grenfell und Hunt neuentdeckten griechischen Stücke sind hier bequem und übersichtlich geordnet zusammengestellt. — Eine Uebersetzung nur des Martyriums von Beer bei Kautzsch II 119—127 und von Charles II 155—162; eine Uebersetzung der ganzen Schrift von Duensing bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen [2], 1924, 303—314, vgl. auch Handbuch d. neut. Apokr. 1904, 326—331. — Es scheint übrigens auch der Visio des Jesaias Kap. 6—11 eine jüdische Schrift zugrunde zu liegen (vgl. namentlich 9 21 ff.). Ueber das dritte größere Stück der Ascensio, die Apokalypse 3 23—5 1 s. u. S. 38 Anm. 3. Vgl. Schürer III 386—393.

[3]) In der ersten Auflage wurde hierher noch das Sibyllenstück III 46—92 gestellt. Das Stück zerfällt aber sicher in zwei verschiedene Fragmente 46—62, 63—92, die wahrscheinlich beide christlich sind. 46—62 ist eine christliche Apokalypse, die vielleicht kurz vor 70 n. Chr. geschrieben ist. 63—92 ist vielleicht eine erst im dritten Jahrhundert (Zeit Odhenats) vorgenommene Interpolation. In der Zeitbestimmung für 46—62 erhalten wir vielleicht auch einen Zeitansatz für den Beginn der Dekomposition des am Anfang verstümmelten dritten Buches. Dagegen haben wir wahrscheinlich in Buch XI (IX) eine, wenn auch überarbeitete, Sibylle aus der Zeit der berühmten Kleopatra. An der Datierung halte ich trotz Geffcken, Komposition S. 64—66, fest.

man beschränkt die Fälschungen nicht mehr auf den Namen der Sibylle. Es ist uns noch eine ganze Sammlung von Versen griechischer Dichter, die neben wenig Echtem aus Fälschungen frechster Art bestehen, überliefert. Die Sammlung ist nach dem Muster griechischer Gnomologien systematisch angelegt [1]. Orpheus Homer Hesiod Aeschylus Sophokles Euripides Kallimachos Menander und andere müssen für die jüdischen Lehren von der Weltschöpfung, der Sabbatheiligung, dem unerkennbaren Wesen Gottes, vom Weltgericht, Weltuntergang und der Verpflichtung des Menschen zum heiligen Wandel, endlich von der Verderblichkeit des heidnischen Polytheismus zeugen. Die Zeitbestimmung dieser Fälschungen ist vielumstritten [2]. Entscheidend scheint der Umstand zu sein, daß in einem durchaus gefälschten Sophokleszitat die Lehre vom Untergang der Welt durch Feuer vorgetragen wird [3]. Von ihr finden wir in der apokalyptischen Literatur des palästinischen wie des alexandrinischen Judentums der Makkabäerzeit noch keine Spur; auch in der älteren Sibylle ist nirgends von ihr die Rede. Sie ist recht spät in die jüdische Apokalyptik eingedrungen. Erst in der Zeit der Zerstörung Jerusalems ist sie mit Sicherheit in jüdischen und christlichen Quellen nachzuweisen. Vgl. Sib. III 54ff.; IV 173—182; V 155—161, 206—213, 274f., 447, 512—531; Vita Adae 49f.; Jos. A. I 70f., vielleicht auch Paulus I Cor 3 13—15. Da nun die betreffenden Fälschungen eine innere Einheit bilden, so wird man als terminus a quo frühestens die erste Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts für sie ansetzen dürfen [4].

---

[1]) Erhalten sind uns diese Verse: 1. am besten in der pseudojustinischen Schrift de monarchia cap. 2—5. Corpus Apologetarum ed. Otto III 126—152. Diese ganze Schrift besteht überhaupt nur aus diesen Exzerpten, die hier nur eine kurze Einleitung und einen Schluß erhalten. 2. Bei Clemens Alexandrinus Stromat. V 14 99—133 (= Euseb. Pr. Ev. XIII 13) und 3. Protrept. c. 6—7 (67—76). Einzelnes aus der Sammlung findet sich 4. in den Fragmenten des Aristobul bei Euseb. Pr. Ev. XIII 12 5—6 und 5. in der ebenfalls unter Justins Namen überlieferten Cohortatio ad Gentiles 15—18. Corp. Apologet. III 56—66.

[2]) Schürer III 597 ist geneigt, die Verse vor dem Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts anzusetzen, auf der andern Seite will Elter (de gnomologiorum graecorum historia atque origine V—VI, Bonn Univ. Progr. 1894, 149—206) sie bis ins zweite Jahrhundert nach Christus hinabrücken. Schürers Ansatz scheitert an dem oben ausgeführten religionsgeschichtlichen Tatbestand. Elters Meinung ist gänzlich unbegründet. Denn daraus, daß uns Ps.-Justin den besseren Text jener Sammlung erhalten hat, kann kein Anzeichen für die Zeit der Sammlung gewonnen werden. Da die umfangreiche Sammlung von allen spezifischen Zügen christlicher Apologetik frei ist, so ist sie jüdischen Ursprungs. Ist sie aber jüdisch, so kann sie nur in der Blütezeit jüdischer Apologetik, d. h. vor 70 n. Chr., entstanden sein. Vgl. noch Christ, Philol. Studien zu Clemens Al. (Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss. XXI 3).

[3]) De monarchia 3 = Clemens Strom. V 14 121—122.

[4]) Bemerkenswert ist, daß das gefälschte orphische Fragment (de monarchia 2, V. 6—8, 12—14) sich mit dem sibyllinischen Proömium Fragm. I V. 7—11 auffällig berührt. [Nach Geffckens Meinung, Komposition 74, soll vielmehr Abhängigkeit von dem in

Diese Sammlung steht nun in einem erkennbaren Zusammenhang mit dem Werk des gefälschten Hekatäus. Wenigstens gibt Clemens Stromat. V 14 113 an, daß er eines (das erste?) dieser Zitate im Werke des Hekatäus gefunden habe. Ps. Hekatäus war also entweder selbst der Fälscher oder schon von jenen Fälschungen abhängig. Er schrieb im Namen des bekannten Historikers aus der Zeit Alexanders und Ptolemäus I.[1] ein Werk über die Juden[2] mit ausgesprochen apologetischer Tendenz. Das umfangreichste Fragment hat uns Josephus c. Apionem I § 183—204, ein kleineres in derselben Schrift II 43 aufbewahrt[3].

Eine genauere Untersuchung der Hekatäusfragmente ergibt, daß die in ihnen erhaltene Schilderung des jüdischen Volkes und Landes die Verhältnisse der Makkabäerzeit (vgl. H. Willrich, Juden und Griechen 48—51, Judaica 86 ff., 95 ff.) und zwar wahrscheinlich schon die Regierung Hyrkans I und die Eroberung Samarias (c. Ap II 43) voraussetzen. Nichts hindert aber mit dem Ansatz für Hekatäus bis zum Ende der Makkabäerherrschaft, d. h. zunächst bis zur Einnahme Jerusalems durch Pompejus, herunterzugehen. In den ersten Jahren nach dem Sturz der Makkabäer kann freilich Ps-Hekatäus nicht geschrieben sein. Aber verhältnismäßig glänzende Zeiten erlebte das Makkabäerhaus doch auch noch unter Hyrkan II, wenn freilich dessen Regiment nur ein Schattenregiment war. Nach dem Senatsbeschluß Josephus Ant. XIV 202—210 (47 oder 44 v. Chr.) wurden dem Hyrkan Joppe (XIV 205) und die Dörfer der großen Ebene (XIV 207), (also ein Stück Samariens) wieder geschenkt. Auch in dieser Zeit würde die Entstehung der Fabel, daß bereits Alexander den Juden

unseren Handschriften befindlichen Proömium der dritten Sibylle III 8 vorliegen. Allein die Verwandtschaft geht weit über diesen einen Vers hinüber. Und das *παντοκράτωρ* Fragm. I 8 scheint ursprünglicher als das spekulative *αὐτογενής* de mon. V. 6, oder *αὐτοφυής* III 8.] Ferner haben wir in de monarchia c. 2, V. 10 eine wirkliche Uebereinstimmung mit Sib. III 603, vgl. Fragm. III 26; zu V. 9 ibid. ist I 46, VIII 280 zu vergleichen. In dem Sophokles-Zitat klingt de monarchia 2 V. 3 an Sib. III 223 an. Das Philemonzitat de mon. 2 ist wieder beinahe wörtlich = Sib. Fragm. I 8 (Sib. III 8). Ein Vers des Aeschylusfragmentes (de mon. 2 V. 8) findet sich bei dem Tragiker Ezechiel (Eus. IX 29 12 V. 3) wörtlich wieder. Auf welcher Seite sich die Abhängigkeit bei diesen zahlreichen Berührungen befindet, wird sich allerdings in den meisten Fällen nicht beweisen lassen. Im allgemeinen aber, wird man sagen können, steht der systematische apologetische Versuch der gefälschten Verse am Schluß einer langen Entwicklung.

[1]) Vgl. Josephus c. Ap. I 183. Aus dem echten Hekatäus stammt aller Wahrscheinlichkeit nach das bei Diodor XL 3 erhaltene Fragment über das jüdische Volk. Willrich, Juden und Griechen 48 ff. Text bei Th. Reinach, Textes relatifs au Judaisme 14—20. Der Umstand, daß Hekatäus einen ausführlichen Bericht über das Judenvolk schrieb, wird Anlaß zu der Fälschung gegeben haben.

[2]) Auch ein Werk über Abraham wird zitiert. Doch sind vielleicht beide Werke identisch; vgl. Schürer III 606. Die Meinung, daß wir Joseph. Ap. I 183 ff. ein echtes oder doch halbechtes Werk des Hekatäus hätten (Schlatter, Zur Topographie und Gesch. Palästinas, 1893, 92—96, 333—344; Elter, De gnomologiorum graec. hist. atque orig. IX 247 ff., Bonn. Univ.-Progr. 1895; P. Wendland bei Kautzsch II 2), ist durchaus abzuweisen. Vgl. H. Willrich, Judaica 86—95.

[3]) Das sämtliche Material über Hekatäus: Müller, Fragm. Hist. Graec. II 384—396; vgl. Schürer III 603—608 und Jacoby bei Pauly-Wissowa [2] Art. Hekataios, Sp. 2766 ff. Ueber die Zitate im Ps.-Aristeas s. u. S. 27.

Samarien geschenkt habe, verständlich sein. In diese Zeit würde ich am liebsten den Hekatäus und die Sammlung gefälschter Verse versetzen. Bei diesem Ansatz würde es auch erklärlich sein, daß Alexander Polyhistor 40 v. Chr. den Hekatäus noch nicht kennt. Immerhin bleibt der Zeitraum vom Ende der Regierung Hyrkans I bis zum Anfang der herodianischen Zeit für die Datierung des Buches offen. Es würde also eigentlich noch in den vorhergehenden Abschnitt fallen, muß aber hier im Zusammenhang mit den übrigen Fälschungen behandelt werden.

Nach Ps. Hekatäus kommt als ein zweiter oder dritter Fälscher der Verfasser des Aristeasbriefes[1] in Betracht. Der Inhalt dieses Briefes ist die bekannte Legende von der Uebersetzung des Pentateuchs durch die Zweiundsiebenzig unter Ptolemäus Philadelphus. Aristeas zitiert bereits (§ 31) den Hekatäus. Daraus ergäbe sich als terminus a quo für den Brief etwa die Zeit um die Mitte des ersten vorschristlichen Jahrhunderts. Damit stimmt nun auch überein, daß der Verfasser § 28 auf die Herrschaft der Ptolemäer als eine der Vergangenheit angehörige Tatsache zurückschaut[2]. Auch paßt die Wendung § 98, daß wer des Hohenpriestertums würdig befunden sei, im hohenpriesterlichen Schmucke auftrete[3], nicht auf die makkabäischen, sondern nur auf die herodianischen Verhältnisse. § 288—290 könnte gar in den Ausführungen über die, welche aus Privatleuten Könige werden, eine Anspielung auf Herodes vorliegen[4]. Auf der andern Seite ist die Aristeas-

[1]) Aristeae ad Philocratem epistula ed. P. Wendland. Lips. 1900. Uebersetzung ebenfalls von Wendland bei Kautzsch II 1—31 und von Andrews bei Charles II 83—122.

[2]) »*Denn alle Verwaltungsmaßregeln wurden von diesen Königen durch Erlasse mit peinlicher Genauigkeit vollzogen, und nichts geschah ohne die sorgfältigste Ueberlegung.*«

[3]) Im Text ist allerdings eine Lücke, doch scheint mir die bei Wendland gegebene Ergänzung überzeugend und notwendig zu sein.

[4]) Ich entnehme sämtliche Beobachtungen den wohl durchschlagenden Ausführungen von Willrich, Judaica 118 ff. Nur glaube ich nicht, daß die Andeutung § 25 uns zwingt, bis in die Regierung des Tiberius hinabzugehen. Wendland setzt den Aristeas in die Jahre 96—63. — Als ein gesichertes Ergebnis der Untersuchungen von Willrich und Wendland scheint mir jedenfalls das festzustehen, daß der Brief, da nach ihm zum jüdischen Reich Samaria, Idumaea und eine Reihe von Häfen gehören (§§ 107—115), nicht vor der Blütezeit der Makkabäer geschrieben ist. Schürers Ansatz (III 611) um 200 v. Chr. ist ganz unhaltbar. Wenn Wendland übrigens den terminus ad quem des Buches der Tatsache entnehmen will, daß den Siebzig die Insel Pharos als Aufenthalt angewiesen wird, §§ 301 f., diese aber seit dem Kriege Cäsars nach Strabo XVII 6 verödet gewesen sei, so ist dagegen einzuwenden, daß der Verfasser des Briefes nicht die Verhältnisse seiner Zeit wiedergibt, sondern soweit er es kann, archaisiert. Er mag zudem bei seiner Behauptung von dem Ort der Uebersetzung an eine ältere sagenhafte Ueberlieferung angeknüpft haben. — Auch sonst schildert er ja die Verhältnisse Palästinas nicht aus seiner Zeit heraus; er wählt dazu die Farben der Blütezeit der Makkabäer, von der er noch eine gewisse Vorstellung hat. Weiter zurück reicht sein Wissen nicht. Und durch einige Unachtsamkeiten hat er überdies seine Fiktion zerstört und sich und seine Zeitlage verraten. Gegenüber Willrich ist zu bemerken, daß anderseits nicht geraten ist, zu weit in die römische Zeit hinabgehen zu dürfen. Denn Ps.-Aristeas legt noch Gewicht auf die militärische Tüchtigkeit und Brauchbarkeit der Juden im Reich der

sage bereits dem Philo (Vita Mosis § 25—44) bekannt. Diese Schrift fällt allerdings in die späteste Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit Philos. Demgemäß würden wir für Aristeas etwa den Spielraum 40 v.—30 n. Chr. bekommen. Doch wird es sich empfehlen, sich mit der Datierung der Schrift nicht allzuweit vom terminus a quo zu entfernen.

Zu dieser Gruppe von Fälschern gehört nun auch aller Wahrscheinlichkeit nach der unter dem Namen des Peripatetikers Aristobulus schreibende Literat, von dem uns Eusebius Praep. Ev. VIII 10 1—17 und XIII 12 zwei umfangreiche Fragmente aufbewahrt hat. Ein drittes bei Anatolius = Eus. Hist. eccl. VII 32 17—18 [1]. Sein Werk steht in mehrfacher Hinsicht in enger Verbindung mit den eben besprochenen Fälschungen. Wie Ps-Aristeas bezeichnet er den Demetrius Phalereus als Veranstalter der Uebersetzung des jüdischen Gesetzes (Eus. XIII 12 2). Mit der Sammlung gefälschter Zitate teilt er das lange Orpheuszitat und bietet dieses in einer Ueberarbeitung, die wahrscheinlich bereits aus zweiter Hand stammt [2]. Er ist also wahrscheinlich von Aristeas und dem Verfasser der gefälschten Sammlung abhängig. Der Verfasser richtet seine Schrift an einen Ptolemäer. Aus den Fragmenten geht nicht hervor, welcher Ptolemäer gemeint sei. Die Ueberlieferung schwankt zwischen Philadelphos und Philometor (Schürer III 512). Sollte [3] die

Ptolemäer, §§ 12—13, 36. Unter dem römischen Regiment aber begannen die Juden, sich der Militärpflicht zu entziehen. — Vgl. noch J. Abrahams, Recent criticism of the letter of Aristeas. J QR 1902, 321—342 (mit konservativer Tendenz); ebenso Joh. Herrmann u. Fr. Baumgärtel, Beiträge z. Entstehungsgeschichte der LXX. Berlin-Stuttgart 1923 S. 39–52.

[1]) Man beachte übrigens, daß auch Clemens Strom. V 14 99 ohne Quellenangabe ein Zitat aus Aristobul bringt (vgl. Euseb. Pr. Ev. XIII 12 3—4). Wenn Clemens dann im folgenden das gefälschte Orpheuszitat V 14 122—128, ein Zitat aus Aratus V 14 101 und die gefälschten Stellen griechischer Dichter über den Sabbat V 14 107 bringt, so wird das meiste (vgl. Euseb. Pr. Ev. XIII 12 5. 6. 13—16) und vielleicht manches andere (man vergleiche die Parallelen in Clemens Protrept 6—7) aus Aristobul stammen.

[2]) Vgl. die vorzügliche Untersuchung Elters, De gnomologiorum graec. hist. atque orig. V—VI 152—187. Doch sind die Schlüsse, die Elter aus seiner Untersuchung zieht, verfehlt. Aristobul ist und bleibt ein jüdischer (nicht christlicher) Apologet, und daher muß er in der Zeit der Blüte jüdisch-hellenistischer Apologetik geschrieben haben. Im zweiten Jahrh. n. Chr. ist er völlig unmöglich. — Auf relativ späte Zeit »Aristobuls« deutet übrigens auch eine Aenderung im orphischen Fragment, durch welche der Satz, daß von Gott Gutes und Böses komme, beseitigt werden soll. Hier heißt es: *αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ.* — *χάρις* und *μῖσος* sind hier bereits göttliche Hypostasen. Aehnliche Spekulationen in der rabbinischen Theologie (s. u. Kap. XVIII).

[3]) Bemerkenswert sind immerhin die eigenartigen und bestimmten Nachrichten des Anatolius, Euseb. Hist. eccl. VII 32 16, Aristobul habe zu den 70 Dolmetschern gehört und Philadelphos und dessen Vater (Ptol. I) sein Werk gewidmet. Sollten diese Bemerkungen ganz aus der Luft gegriffen sein? Das ist kaum glaublich, besonders da auch Clemens Strom. V 14 97 (nach der einzigen uns erhaltenen HS.) den Philadelphos als den Adressaten von Aristobuls Werk nennt, obwohl er an eben dieser Stelle auf die Notiz II Macc 1 10 über Aristobul, den Lehrer des Ptolemäus (Philometor) verweist (vgl. Euseb. Pr. Ev. VIII 9 38, wo der Name Philadelphos fehlt; Stählin und die neueren

Ueberlieferung »Philadelphos« die richtige sein, so wäre damit Aristobul sofort als Fälscher erwiesen. Wenn aber die Ueberlieferung, daß Aristobul unter Philometor geschrieben haben will, zu Recht besteht, so erinnern wir uns, daß II Macc 1 10 ff. ein sicher gefälschter Brief des Judas Makkabäus an »Aristobul, den Lehrer des Ptolemäus« (Philometor), vorliegt. Wir stoßen hier wieder, indem wir der Aristobulüberlieferung nachgehen, auf eine neue Fälschung. Von hier aus ergibt sich auch das richtige Urteil über unser Werk. Auch in den vorliegenden Fragmenten behandelt der Philosoph den Ptolemäus als seinen Schüler, den er unterrichtet [1]. Wir werden nicht anstehen, diese ganze Ueberlieferung von Aristobul, dem Lehrer des Ptolemäus (Philometor), mit starkem Mißtrauen zu behandeln. Wenn Philometor wirklich einen jüdischen Lehrer mit Namen Aristobul hatte [2], dann kann das nicht unser Aristobul gewesen sein, dieser Stockjude, nach dessen Meinung die Weisen und Dichter Griechenlands Moses ihre Weisheit gestohlen haben und der frech gefälschte Verse des Orpheus und Homer als echte Ware dem König anpreist [3]. In der vorliegenden Schrift haben wir es mit einer durchsichtigen schriftstellerischen Erfindung zu tun. Wegen ihrer Abhängigkeit von den oben genannten geistesverwandten Werken wird man die Schrift mit großer Wahrscheinlichkeit der römischen Zeit zuweisen dürfen [4].

Ebenfalls ein Fälscher, doch mehr harmloser Natur ist der Verfasser des Pseudophokylides, eines langen hexametrischen Gedichtes ethischen Inhalts von ersichtlich jüdischer Herkunkt. Ueber seine Zeit läßt sich nichts

Herausgeber lesen daher Strom. V 14 97 »Philometor«). An anderer Stelle, Strom. I 22 150, läßt er den Aristobul sich an den Philometor wenden. (Von Clemens abhängig ist Euseb. Pr. Ev. IX 6 6. Chronicon ed. Schöne II 124 f.) Vielleicht ist die Angabe »Philometor« erst aus Clemens' Kombination mit II Macc 1 10 entstanden.

[1]) Vgl. Euseb. Pr. Ev. VIII 10 1—2, namentlich die Wendung: *παρακαλέσαι δέ σε βούλομαι πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς καὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα.* Vgl. dazu Schürer III 519 f.; Eduard Meyer, Ursprung des Christentums II 366.

[2]) Auf eine solche Tatsache könnte II Macc 1 10 schließen lassen. Wahrscheinlich ist aber, daß II Macc bereits die Aristobulfälschung voraussetzt.

[3]) Wenn Schürer III 516 demgegenüber auf die Leistungen christlicher Apologeten gegenüber römischen Kaisern hinweist, so stehen einmal die römischen Kaiser mit den Ptolemäern hinsichtlich hellenischer Bildung doch nicht auf gleicher Stufe. Und ferner haben wir hier bei Aristobul keine Schutzschrift in Zeiten der Glaubensverfolgung, sondern eine freundschaftliche Unterweisung eines Schülers durch einen Lehrer — d. h. eine deutliche Fiktion.

[4]) Die ganze Zeitbestimmung des Aristobul ist außerordentlich wichtig; denn das Datum, daß Aristobul unter Ptolemäus Philometor schrieb, ist der einzig sichere Punkt, von dem z. B. Schürer seine Datierung für Aristeas, Hekatäus und die gefälschten Verse gewinnt. Es ist doch aber bei den massenhaft nachweisbaren jüdischen Fälschungen außerordentlich gewagt, von einer derartigen äußeren Ueberlieferung über eine Schrift auszugehen, die wir nur noch in Bruchstücken kennen. Unmöglich kann das Aristobulzeugnis die für die übrigen verwandten Schriften gewonnenen Zeitansätze aufheben.

Bestimmtes ausmachen. Wir ordnen ihn in diesen Zusammenhang ein. Ausgabe von J. Bernays »Ueber das Phokylideische Gedicht« Breslau 1856. Ueber Phokylides selbst s. Schürer III 617. — Unter den von Bernays (die heraklitischen Briefe 1869) herausgegebenen neun gefälschten heraklitischen Briefen finden sich zwei Briefe (4 und 7), welche in diesem Zusammenhang unsere Aufmerksamkeit erregen. Der vierte Brief scheint nach seinen einleuchtenden Vermutungen von einem jüdischen Redaktor zu stammen, der siebente überhaupt von einem jüdischen Literaten gearbeitet zu sein. Letzterer kämpft in lebhafter Weise gegen die Sittenlosigkeit des Hellenentums (besonders bemerkenswert ist die Polemik gegen den Krieg), ersterer enthält einen starken Ausfall gegen hellenische Götterverehrung und Bilderdienst. Die Zeit des vierten Briefes bestimmt Bernays (S. 26) auf Grund einer Bemerkung, welche er der Grundschrift zuweist, die jedoch wohl dem jüdischen Redaktor gehört (vgl. S. 24, 33—40), als das erste nachchristliche Jahrhundert. — Endlich gehören hierher die im Syrischen erhaltenen, wahrscheinlich aus der römischen Kaiserzeit stammenden Sittensprüche des Menander, mit ihrer merkwürdigen Mischung von Heidnischem und spezifisch Jüdischem, wieder ein Beweis dafür, wie nahe sich die jüdische Spruchweisheit mit einer allerdings fast verschollenen orientalisch-hellenistischen Spruchliteratur berührt und wie unmittelbar hier die Uebergänge waren. Ausgabe in Lands Anecdota Syriaca I. Lugd. Bat. 1862. Text 64—73, lat. Uebers. 156—164. Dazu Frankenberg, Die Schrift des Menander ZAW XV 1895, 226—277. F. betont zu stark den ausschließlich jüdischen Charakter der Schrift (vgl. Schürer III 622). Es ist vielmehr zu vermuten, daß hier eine nichtjüdische Schrift in jüdischer Bearbeitung vorliegt.

Ist hiermit die Liste der Fälschungen apologetischer Richtung in der Hauptsache erschöpft[1], so reiht sich an diese eine lange Reihe von Schriften polemisch-apologetischen Inhalts[2]. Hierher gehört zunächst

[1]) In die Rubrik der Fälschungen könnte man endlich auch zahlreiche Aktenstücke, denen wir so häufig in der hellenistisch-jüdischen Literatur begegnen, rechnen. Hierher gehören die Aktenstücke aus Antiochus III. Zeit bei Josephus A. XII 138—153, vor allem auch die bereits oben behandelten Aktenstücke des I Makkabäerbuches. Ferner ist die Korrespondenz zwischen Ptolemäus Philometor und Onias, die zur Gründung des Tempels von Leontopolis führte, hier zu nennen (Josephus A. XIII 62—73) und manches andere. Auch alles, was die spätere jüdische Literatur von Nachrichten über Verfügungen Alexanders des Großen und der ersten Diadochen zugunsten des Judentums zu melden weiß, gehört hierher (s. u. Kap. I). Daß alle diese Aktenstücke, Erzählungen und Nachrichten mit der äußersten Vorsicht aufzunehmen sind, hat wohl Willrich, Juden und Griechen 1—43, Judaica 40—62, überzeugend nachgewiesen. Vgl. auch Wellhausen, JJG. Kap. 16, namentlich S. 240—243, und Kautzsch, Einleitung zum ersten Makkabäerbuch (Apokryphen 27—30). Daß die meisten dieser Aktenstücke wie Willrich annimmt, aus einer Sammlung (oder Sammlungen) von Akten stammen, in welcher der Fälscher mit einer bestimmten Tendenz echtes und gefälschtes Material zugunsten der rechtlichen Stellung des Judentums im Ausland zusammentrug, scheint mir möglich, aber nicht erwiesen. Jedenfalls glaube ich nicht, daß W., wenn er mit der Datierung dieser Sammlung bis in die Caligulazeit heruntergeht, recht behalten wird. Die Annahme der Entstehung dieser Fälschungen am Ende der Ptolemäerzeit scheint mir wahrscheinlicher.

[2]) Die im folgenden aufgezählten Schriften gehören zum größten Teil dem Kanon

die Uebersetzung des Estherbuches. Diese soll nach der eigenen Unterschrift des Buches im vierten Jahr des Ptolemäus und der Kleopatra unternommen sein. Von Willrich (Judaica 1 ff.) ist es sehr wahrscheinlich gemacht, daß mit dieser Angabe nur das Jahr 48 v. Chr. gemeint sein kann. Mit der Estherlegende wurde dann also auch in dieser Zeit erst das Purimfest als jüdisches Nationalfest in der alexandrinischen Diaspora eingeführt, ein für ihre Geschichte und Entwicklung bedeutsamer Vorgang. Auch einige »Zusätze« der LXX: der Brief des Jeremias[1], die Geschichte vom Bel und vom Drachen zu Babel, werden wegen ihrer Kampfstimmung gegen das Heidentum unserem Zeitraum zuzuweisen sein. Das dritte Makkabäerbuch, eine Legende von der Verfolgung der Juden durch Ptolemäus Philopator[2] und wahrscheinlich auch die Zusätze zu Esther (vgl. namentlich die beiden Edikte des Königs, Gebet der Esther und des Mardochai)[3] werden in der Zeit der beginnenden Judenhetze unter Caligula (37—41 n. Chr.) geschrieben sein.

Ein vornehmeres Literaturerzeugnis dieser Zeit ist die Sapientia Salomos. Sie zeigt, wie aufnahmefähig das alexandrinische Judentum für hellenische Gedanken war. In dem ersten Teil der Schrift (1—5) wendet sich, wie es scheint, der neue Ps.-Salomo gegen die verderblichen Irrtümer des »Predigers« Salomo, die Leugnung der Auferstehung und den Libertinismus. Im zweiten Teil (6—9) folgt die Spekulation über die Weisheit, die dem Buche den Namen gegeben, im dritten Teil (10—19) eine scharfe Polemik gegen das Heidentum. Die Polemik gegen die Verehrung des »abwesenden« Regenten im Bilde 14 17 läßt darauf schließen, daß das Buch in der römischen Kaiserzeit geschrieben ist. Den terminus ad quem für die Zeit des Buches ergibt die Tatsache, daß der Apostel Paulus es bereits kannte[4].

Zur apologetischen Literatur gehört bis zu einem gewissen Grade auch das zweite Makkabäerbuch[5]. Sein Zweck ist nicht Ge-

der LXX an. Ich zitiere nach der Ausgabe von Swete, Old Testament in Greek, Cambridge 1887—1894, und der Uebersetzung in Kautzsch, Apokryphen.

[1]) Vgl. Weigand Naumann, Untersuchungen über den apokr. Jeremiasbrief, Gießen 1913.

[2]) Das Buch enthält jedenfalls ältere Legenden. Eine Parallel-Legende berichtet Josephus Ap. II 51—55 aus der Zeit Ptolemäus VII. Physkon. Vgl. H. Willrich, D. histor. Kern d. III Makkabäerbuches, Hermes XXXIX. 1904, 244—258.

[3]) Vgl. Kautzsch I 193—212, Uebersetzung mit wertvollen Anmerkungen und Einleitung. Ich zitiere nach Swete und bezeichne die Zusatzstücke mit Esther ABCDEF und entsprechendem Vers.

[4]) Vgl. Theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, S. 251—286: E. Grafe, D. Verh. d. paulin. Schriften zur Sapientia; Friedrich Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos, Göttingen 1913.

[5]) Das II Makkabäerbuch will von Kap. 3 an ein Auszug aus »Jason von Cyrene« sein; vgl. 2 19—32. Ich übergehe hier die Frage nach dem Verhältnis des Buches zu

schichtsschreibung, sondern vor allem eine apologetische Verherrlichung des Tempels. Es zeigt, wie der Tempel auch aus der äußersten Gefahr zu wiederholten Malen gerettet ist, und ein wie furchtbares Ende seine Feinde jederzeit gefunden haben. Das Buch hat vielleicht eine gewisse Tendenz gegen den jüdischen Tempel von Leontopolis in Aegypten. Es setzt die Existenz des Purimfestes, »den Mardochäustag«, für die Diaspora voraus 15 36. Es kennt bereits die Legende von Aristobul, dem Lehrer des Königs Ptolemäus (1 10). Es wird also ebenfalls erst in der römischen Zeit geschrieben sein. Auf der andern Seite scheint doch das dritte Makkabäerbuch abhängig[1] vom zweiten zu sein. Philo (quod omnis probus liber c. 13 M II 459) scheint das Buch bereits zu kennen. Es ist also wahrscheinlich noch vor 40, jedenfalls vor 70 geschrieben. Endlich erwähnen wir hier noch das vierte Makkabäerbuch. Seiner literarischen Form nach ist dies Buch eine Rede, vielleicht sogar ein homilienartiger Synagogalvortrag, dessen Thema, die Herrschaft der Vernunft über die Triebe, an dem Beispiel der Märtyrer der Makkabäerzeit erläutert wird. Auch dies Buch gehört der Blütezeit der alexandrinischen Literatur an. Schriften wie das zweite, dritte, vierte Makkabäerbuch, die Zusätze zu Esther, die zweite Hälfte der Sapientia zeigen die Beeinflussung der jüdisch-hellenistischen Literatur durch den Rhetorenstil des späteren Hellenismus oft verdorbenster und schlimmster Art[2].

Jason und die andere nach dem Alter und der Art des Werkes des Jason. Die Urteile der Kritiker — namentlich der philologischen — über dieses Buch gehen völlig auseinander. Willrich verwirft es ganz und gar und möchte — sicher mit Unrecht — mit dem Zeitansatz des Buches über 70 n. Chr. heruntergehen (vgl. Juden und Griechen 64—125, Judaica 131—176). Nach B. Niese (Kritik der beiden Makkabäerbücher, Berlin 1900) soll II Makkabäer im Jahre 125 v. Chr. entstanden sein, Jason noch zu Lebzeiten des Judas Makkabi geschrieben haben und das II Makkabäerbuch fast in allem den Vorzug vor I Makkabäer verdienen. Vgl. dazu die Rezension von Willrich, Wochenschrift f. kl. Philol. 1901, Nr. 1 u. 2. Bousset, Deutsche Literaturzeitung 1901, Nr. 27. J. Levy, Rev. Et. Ju. 43, 1901, 215—230. Nieses Beurteilung ist im großen und ganzen verfehlt. Immerhin mag er darin recht haben, daß II Makkabäer manche gute Ueberlieferung bewahrt hat, während anderseits I Makkabäer nicht überall einen zuverlässigen Bericht gibt. In den Bahnen Nieses gehend hat R. Laqueur, Krit. Unters. z. zweiten Makkabäerbuch, Straßburg 1904, einige gute Beobachtungen gemacht, besonders in der Beurteilung der Aktenstücke 11 16—38. Das Beste über das Verhältnis der beiden Bücher hat Wellhausen, NGGW. 1905, H. 2, S. 117—163 gesagt. Auch seine Beurteilung entscheidet den Streit bei Anerkennung der Verdienste Nieses zugunsten des ersten Makkabäerbuches. Vgl. noch M. Sluys De Maccabaeorum Libris I et II quaestiones, Dissert. Amstelod. 1904; H. Herkenne, D. Briefe zu Beginn d. II Makkabäerbuches, Freiburg 1904. Bibl. Studien v. Bardenhewer VIII 4; Eduard Meyer, Ursprung des Christentums II 454 ff.

[1]) Es ist allerdings möglich, daß III Macc 1 8—2 24 und II Macc 3 nur verwandte Ueberlieferung vorliegt. Gewisse Differenzen der Ueberlieferung zeigen sich noch im IV Makkabäerbuch und im Werk des Joseph ben Gorion (Josippon). Willrich, Judaica 163 ff.

[2]) Kleinere Schriften wie die Erzählung von Susanna und Daniel und das

Ueberblicken wir die jüdisch-hellenistische Literatur dieser Periode, so zeigt sich ein starker Fortschritt gegenüber der vorherigen. Der zerflossene synkretistische Charakter der letzteren hat einer strafferen selbstbewußten Haltung Platz gemacht. Die Gattung der naiven, halbapologetischen Erzählung ist ganz und gar zurückgetreten gegenüber einer tendenziösen Apologetik und Polemik. Mit vollem Bewußtsein tritt das alexandrinische Judentum der hellenischen Kultur entgegen, es fühlt sich als ebenbürtige Macht, ja es erhebt mit einer Keckheit sondergleichen den Anspruch der Priorität und Ueberlegenheit. Es verschließt sich den Einflüssen der hellenischen Kultur nicht, es arbeitet mit ihren Mitteln, aber so viel es auch von dorther annimmt, so bleibt es sich im ganzen selbst getreu. So unlauter und gewagt, so verlogen und oft geradezu komisch die Mittel dieser Polemik und Apologetik sind, so muß man doch einigen Respekt vor der geistigen Spannkraft dieser jüdisch-alexandrinischen Diaspora haben.

Mitten in dieser ganzen literarischen Bewegung steht nun aber eine ungleich höhere und vornehmere Gestalt, die einsam ihre Bahnen zieht und im großen und ganzen auf die Gestaltung der Dinge wenig Einfluß ausübt, aber doch für sich allein von ganz besonderem Reiz ist: der alexandrinische Philosoph Philo. Von Philos Leben wissen wir nicht viel mehr, als daß er in Alexandria geboren, dort sein Leben zugebracht hat[1]. Als er in der Verfolgungszeit unter Caligula in das öffentliche Leben hinaustrat und sich an die Spitze der jüdischen Gesandtschaft nach Rom stellte, war er ein älterer Mann (*γέρων*)[2]. Er mag also 20—10 v. Chr. geboren sein. Seine Schriftstellerei ist ihrem Umfang nach außerordentlich beträchtlich[3].

Gebet Manasses erwähne ich hier noch, weil sie nirgends anders unterzubringen sind. Auch das Gebet Manasses, eine haggadische Erweiterung von II Chron 33 12 f., 18 f., wird der jüdischen Literatur und damit der Zeit vor 70 (oder bald nach 70) nicht abzusprechen sein (gegen Nestle, Septuagintastudien III, Maulbronn 1899, S. 6—22).

[1]) Legat. ad Cajum 22 M. II 567. Euseb. Hist. Eccl. II 4 2—3.

[2]) Legat. 1 M. II 545; Legat. 28 M. II 572.

[3]) Die wertvollste einigermaßen vollständige Ausgabe ist die von Mangey, 2 Bde., London 1742. Von Bedeutung sind daneben die Ausgaben der im Armenischen erhaltenen Stücke: Philonis Judaei sermones tres ed. Aucher, Venet. 1822; Philonis Judaei paralipomena Armena ed. Aucher, Venet. 1826. Ueber Ausgaben von Fragmenten Philos s. Schürer III 638 f. Von der neuen Ausgabe von Wendland und Cohn sind bis jetzt in 6 Bänden erschienen: Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. I ed. Cohn. Berol. 1896. Vol. II ed. Wendland 1897. Vol. III ed. Wendland 1898. Vol. IV ed. Cohn 1902. Vol. V ed. Cohn 1906. Vol. VI ed. Cohn und Reiter 1915 (editio major und minor erschienen gleichzeitig). Diese Bände enthalten neben de opificio mundi den allegorischen Kommentar des Philo, die vitae Abrahami, Josephi, Mosis, de decalogo, de specialibus legibus, de virtutibus, de praemiis et poenis, de exsecrationibus, quod omnis probus liber sit, de vita contemplativa, de aeternitate mundi, in Flaccum und legatio ad Gajum (Vol. VI ed. minor auch Hypothetica, apologia pro Judaeis). Ich zitiere diese Stücke nach Paragraphen bei Cohn-Wendland und Seitenzahlen von Mangey;

Seine Schriften zerfallen in eine Reihe von Gruppen[1].

1. Zur ersten Gruppe gehören eine Reihe von vermutlichen Jugendschriften rein philosophischen Inhalts. Von ihnen sind die wichtigsten: die allerdings umstrittene Abhandlung *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου*, ferner: *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* und *περὶ προνοίας* (zwei Bücher armenisch erhalten, Fragmente des zweiten Buches: Euseb. Pr. Ev. VII 21, VIII 14) und andere. Diese Literatur ist vielfach nicht mehr als ein erster Versuch, philosophische Exzerptenliteratur, bei der sich die eigentliche Meinung des Autors verbirgt, daher auch vielfach in ihrer Echtheit umstritten. 2. Zur zweiten Gruppe gehören die großen Kommentarwerke. a) Ein umfassend angelegter allegorischer Kommentar (*νόμων ἱερῶν ἀλληγορία*). Was davon erhalten ist, umfaßt eine Auslegung über die Genesis, die mit 2 1 begann und sich wahrscheinlich bis 20 3 erstreckte. Denn mit Recht sieht Cohn in Philos Werk über die Träume einen sehr in die Breite gegangenen Kommentar zu Gen 20 3. Der ursprüngliche Kommentar hatte den oben genannten Titel, der sich jetzt nur noch für die ersten Bücher erhalten hat. Da im Verlauf der Exegese die Auslegung der einzelnen Verse zu ganzen Abhandlungen anschwoll, so mag Philo selbst bereits für die einzelnen Abschnitte Sondertitel eingeführt haben. In der jetzigen Ueberlieferung des Werkes sind eine ganze Reihe von Lücken. Der Kommentar umfaßt seinem Umfang nach etwa ein Drittel der gesamten Werke Philos. b) Außerdem schrieb Philo zum ganzen (?) Pentateuch einen kürzeren Kommentar: *ζητήματα καὶ λύσεις* (quaestiones et solutiones). Von den sechs (?) Büchern zur Genesis (bis Gen. 28) ist das meiste (Lücke zwischen Gen 10 10 und 15 6), von den fünf zum Exodus sind zwei erhalten. 3. In einer dritten Gruppe von Schriften gibt Philo eine systematische Darstellung der Gesetzgebung. Zu dieser gehören (nach de praemiis et poenis 1 M II 408 f.): a) Das Buch von der Weltschöpfung *περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας* (de opificio mundi). b) Leben der Väter, von denen nur die Leben Abrahams und Josephs erhalten sind. c) Darstellung des Gesetzes. *α. περὶ τῶν δέκα λογίων* (de decalogo). *β. περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων* (de specialibus legibus). Wahrscheinlich in vier Büchern: über das 1. und 2.; über das 3.—5.; über das 6. und 7.; über das 8.—10. Gebot. Hier wieder eine Reihe von Sondertiteln z. B. de circumcisione, de monarchia 1—2, de praem. sacerd., de victimis, de sacrificantibus, de judice, de justitia, de creatione principum. d) Anhang. *α. περὶ τριῶν ἀρετῶν* (de virtutibus), *β. περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων* (de praemiis et poenis), *γ. περὶ ἀρῶν* (de execrationibus). 4. Eine vierte Gruppe philonischer Schriften ist für die Außenwelt bestimmt. Hierher gehören a) *περὶ τοῦ βίου Μωυσέως* eine Darstellung der Vita Mosis, b) eine apologetische Schrift mit dem Titel *Ὑποθετικά* (wichtige Fragmente bei Eus. Pr. Ev. VIII 6 1—7 20). Identisch mit den *Ὑποθετικά* ist aller Wahrscheinlichkeit nach *ἡ ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία*, aus der Eus. Pr. Ev. VIII 11 das bemerkenswerte Stück über die Essener mitteilt. Vielleicht gehörte zu den *Ὑποθετικά* auch c) die viel umstrittene und interessante Schrift Philos *περὶ βίου θεωρητικοῦ* (über die Therapeuten). Auf alle Fälle ist diese Schrift echt und dem Philo nicht abzusprechen. Grundlegend sind für ihre Beurteilung: Cony-

die übrigen Werke Philos nach der früher üblichen Kapiteleinteilung und den Seiten Mangeys.

[1]) Vgl. vor allem L. Cohn, Einleitung u. Chronologie d. Schriften Philos. Philologus, Supplem. VII, 1898—1899, 387—435. Schürer III 633—695. Zu dem literarischen Problem bei Philo vgl. auch Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen 1915.

beare, Philo about the contemplative life. Oxford 1895 und besonders P. Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Jahrb. f. klass. Philol. Supplement 22, 1896, 695—772. d) Endlich sind hierher zu rechnen die aus dem Kampf der Caligulazeit stammenden Schriften *εἰς Φλάκκον* und *περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον*, die wahrscheinlich einst in einem größeren Zusammenhang standen (Schürer III 677 ff.). Doch ist auch das noch unsicher. — Wenig Bestimmtes läßt sich über die Zeit der Werke Philos ausmachen. In die früheste Zeit gehört die philosophische Exzerptenliteratur unter Nr. 1. Unmittelbar nach der Caligulazeit (37—41) sind natürlich die Schriften *περὶ .... πρεσβείας* und *εἰς Φλάκκον* entstanden. Die Hauptwerke des Philo sind nach Cohn (l. c. 431 ff.) in der Reihenfolge: Allegorischer Kommentar, Quaestiones, systematische Darstellung der Gesetzgebung geschrieben. Doch bleiben bei dieser Annahme einige Schwierigkeiten ungelöst (Cohn 434 f.). Man muß vielleicht annehmen, daß Philo seine Hauptwerke teilweise nebeneinander in Angriff nahm.

IV. Wir wenden uns den Schriften aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu. Von denen des palästinensischen Judentums sind die wichtigsten die beiden großen Apokalypsen, das sogenannte IV. Esra-Buch und die Baruchapokalypse (II Baruch). Die IV. Esra-Apokalypse ist uns in lateinischer, syrischer, äthiopischer, armenischer und zwei arabischen Uebersetzungen [1] erhalten. Diese gehen auf eine griechische Uebersetzung, diese wieder auf ein hebräisches Original zurück [2]. Das Buch zerfällt in sieben Visionen. Davon gehören die ersten vier eng zusammen. Es sind ergreifende, hiobartige Reflexionen über den Untergang Jerusalems und des Volkes. In ihnen spricht sich eine geistige, von Irdischem und Nationalem losgelöste, persönlich innige Frömmigkeit aus, wie sie die späthellenistische Religion kaum sonst erreicht hat. Doch ist die Kehrseite jener Vergeistigung eine trübe und

[1]) Maßgebend ist jetzt die zusammenfassende Ausgabe von B. Violet, Die Esra-Apokalypse [Bd. I. Die Ueberlieferung], Leipzig 1910. Der lat. Text wird in lat. Sprache vorangestellt; die anderen Texte stehen übersichtlich daneben, aber in deutscher oder lat. Uebersetzung. Dazu gehört B. Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt [Bd. II: Die kritische Ausgabe], Leipzig 1924. Violet bietet (neben der alten) eine Neueinteilung des Textes; aus praktischen Gründen werden im folgenden die Zitate nach der alten Zählung angeführt. Es bleiben nach wie vor wertvoll die Textausgaben der lat. Ueberlieferung von R. Bensly, The fourth book of Esra mit Einleitung von M. R. James in den Texts and Studies III 2, 1895, und der syr. Ueberlieferung von Ceriani, Monumenta sacra et profana Mediol. 1868, V 1, S. 41—111; auch photolithographisch in Translatio Syra Pescitto Veteris Test. ex cod. Ambrosiano 1883, II 4, S. 267 ff. Dasselbe gilt für die Rückübersetzung ins Griechische von A. Hilgenfeld, Messias Judaeorum Lips. 1869, von der deutschen Uebersetzung Gunkels bei Kautzsch II 331—401 (auch in Sonderausgabe, Tübingen 1900), der englischen von Box bei Charles II 542—624. Weitere Literatur bei Violet und Schürer III 331—335.

[2]) Beweise für ein hebräisches Original in Wellhausens Skizzen und Vorarbeiten VI, 234—241 und bei Violet II S. XXXI ff. Eine teilweise Nachahmung des griechischen Textes des IV Esra sind die christlichen Apokalypsen Esdras bei Tischendorf, Apoc. apocr. 1866, 24—33, und Sedrach bei James, Apocrypha Anecdota I in T. St. II 3, 127 bis 137, Cambridge 1893.

pessimistische Grundanschauung. Im Stil der üblichen Apokalyptik sind die folgenden Visionen geschrieben: 5. Die Adlervision, eine schwer deutbare Weissagung über die Geschichte des römischen Reiches; 6. die Menschensohnvision, eine eigenartige Ueberlieferung über den Messias und das Kommen der zehn Stämme; 7. die Wiederherstellung der heiligen Schriften durch Esra. Ob Vision 1—4 und 5—7 von derselben Hand stammen, scheint mir noch nicht klargestellt zu sein. Die Zeit des Ganzen pflegt man nach der fünften Vision zu bestimmen. Wenn bei deren Deutung auch einige unlösbare Schwierigkeiten bleiben[1], so scheint sie doch in die Zeit Domitians zu weisen. Die ersten vier Visionen[2] möchte ich eher etwas näher an die Zerstörung Jerusalems heranrücken.

Die Baruchapokalypse, die uns in syrischer Sprache[3] erhalten ist, ist dem Baruch, dem Schreiber des Jeremias, der nach der Zerstörung Jerusalems auf der Trümmerstätte Zions bleibt (10 3), in den Mund gelegt. Sie zerfällt in folgende Teile: 1. 1—8. Einleitung (Situation); 2. 9—26. Reflexionen über Jerusalems Fall in der Weise des IV. Esrabuches; 3. 27—30. Eine Messiasapokalypse; 4. 31—46. Die Vision von der Zeder und dem Weinstock, eine Weissagung von der Vernichtung der letzten Herrschaft durch den Messias (31—34. Einleitung, 41—46. Epilog); 5. 47—52. Neue Aufschlüsse über die letzten Zeiten und über die Auferstehung (47—48. Einleitung: Das Gebet Baruchs) 6. 53—76. Die Wolkenvision, eine Weissagung über den Verlauf der Weltgeschichte in zwölf Perioden; 7. 77—85. Der Brief an die 9½ Stämme. — Auch die Einheitlichkeit dieser Apokalypse ist umstritten. Die Abschnitte 27—30, 35—40, 53—74 können sehr wohl einmal als Apokalypsen für sich bestanden haben und vom Verfasser erst in das Ganze seiner Schrift verwoben sein. Auch scheint der Brief an die 9½ Stämme, der seine eigene Textgeschichte hat[4], ein besonderes, ursprünglich nicht mit den andern zusammenhängendes Werk zu sein. Der Verfasser des ganzen Buches zeigt jedenfalls enge Verwandtschaft[5] mit dem Verfasser der ersten vier Visionen des Esrabuches; und es ist — auch

[1]) Wahrscheinlich ist in dieser Vision eine ältere Weissagung (aus der Ptolemäerzeit?) den Verhältnissen des römischen Reiches angepaßt. Daher die widerspruchsvollen Züge der Weissagung.

[2]) Innerhalb dieser Visionen Stücke auszuscheiden, erscheint mir nicht notwendig. Höchstens könnte 7 27—30 (wegen seines Widerspruchs mit 5 56—6 10) interpoliert sein.

[3]) Der syrische Text des Buches ist in der Peschitahandschrift von Mailand (6. Jahrh.) erhalten, von Ceriani, Monumenta Sacra et Profana V 2, 113—180, Mailand 1871, und von Charles, The Apocalypse of Baruch, London 1896, veröffentlicht. Ich benutze die Uebersetzung von V. Ryssel bei Kautzsch II 404—446 unter Vergleichung derjenigen Violets II s. o. S. 35 Anm. 1. Ueber Reste des griech. Textes s. Violet II S. LXII ff.

[4]) Vgl. Kautzsch II 412.

[5]) Vgl. bei Kautzsch II 405 die Zusammenstellung der Parallelstellen und bei Violet II S. LXXXI die letzte Erörterung des Problems.

trotz der Ausführungen Wellhausens[1] — an der Priorität des ungleich bedeutenderen und originaleren Verfassers des IV. Esra festzuhalten.

Bemerkenswert ist auch die Wahl der Autoritäten, denen man nunmehr die apokalyptischen Offenbarungen zuschreibt. Henoch ist ganz verschollen. Nach der Zerstörung Jerusalems wählte man gern Männer aus der Zeit des ersten Exils. So wurden die ersten Visionen des Esrabuches wohl ursprünglich dem Salathiel zugeschrieben. Der Verfasser, der unser jetziges Esrabuch zusammenstellte, wählte, namentlich wegen der letzten Vision, die bekanntere Person Esras. Vor allem wird Baruch ein beliebter Offenbarungsträger. Aus dieser Stellung des Baruch in der späteren jüdischen Literatur erklärt sich auch die merkwürdige Tatsache, daß er in späterer — namentlich mohammedanischer — Tradition mit Zarathustra gleichgesetzt wurde. Jackson, Zoroaster. New York 1899, 165 f. und Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921, S. 100 ff.

Eine ganze Reihe von Baruchschriften sind daher zu verzeichnen, die alle vielleicht aus dieser späteren Zeit stammen. 1. Mit einiger Wahrscheinlichkeit wenigstens läßt sich auch das Baruchbuch der LXX (I Baruch) hierherstellen. Das Buch zerfällt sicher (beachte den Wechsel der Gottesnamen κύριος — θεός) in die beiden Abschnitte 1 1—3 8, 3 9—5 9. Das Bußgebet[2] 1 15—3 8 stammt möglicherweise aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. In der zweiten Hälfte des Buches sind ältere Bestandteile aufgenommen: a) Ein Lied auf die Weisheit (vielleicht am Anfang und Schluß umgearbeitet): 3 9—4 4. b) Einige Psalmen, von denen einer (5 5 ff.) mit Ps. Sal. 11 fast identisch ist: 4 5—5 9. Das Ganze gibt sich als ein Schreiben Baruchs aus dem Exil an die in Jerusalem Zurückgebliebenen, es steht also in einer merkwürdigen Beziehung zu II Bar 77—85 (vgl. 77 17—19). — 2. In griechischer, äthiopischer, armenischer und slavischer Sprache (vgl. Schürer III 394; Ausgabe von R. Harris, The rest of the words of Baruch. London 1889) ist ein Buch unter dem Doppeltitel τὰ παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου oder »Rest der Worte Baruchs« (= III Baruch) erhalten. Es enthält die Legende vom »Siebenschläfer« Abimelech (1—6 7), einen Briefwechsel des Baruch und Jeremia (6 9—7 32), Rückkehr Israels und Abfall der Samaritaner (c. 8) und das Martyrium des Jeremia (c. 9), letzteres bereits in christlicher Bearbeitung. — 3. In

[1]) Wellhausen verweist (Skizzen und Vorarbeiten VI 248) namentlich auf 48 34—37 und sieht hier eine kurz nach den Ereignissen geschriebene Schilderung der Zustände bei der Belagerung Jerusalems. Selbst wenn Wellhausen in seiner Beurteilung recht hätte, so könnte immerhin Kap. 48 eine ältere Quelle des Buches repräsentieren. Auch ist nicht einzusehen, weshalb derartige Erinnerungen nicht auch noch ein Menschenalter nach den Ereignissen vorhanden sein konnten. Wenn Wellhausen aus den Personen, auf deren Autorität IV Esra und II Baruch geschrieben sind, auf die Priorität Baruchs schließt, weil dessen Person besser zu der angenommenen Situation passe, so ist zu erwidern, daß die Apokalypse des IV Esra (visio 1—4) ursprünglich wahrscheinlich eine Salathielapokalypse war (IV Esra 3 1). — Vgl. für die Priorität Baruchs noch Schürer III 310 ff. und Ryssel-Kautzsch II 406 f., dagegen Gunkel-Kautzsch II 351, während Charles in seinen Apocrypha and Pseudepigrapha II 476 f. eine Lösung der Frage für unmöglich hält, weil beide Bücher aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt sind.

[2]) Auch das verwandte Gebet Asarjas (vgl. zu beiden Dan 9), das erst später als der Lobgesang der drei Männer in den Text des griechischen Danielbuches eingefügt wurde, Kautzsch I 181 d, stammt vielleicht erst aus dieser Zeit.

einer griechischen und einer verkürzten slavischen Rezension ist eine Himmelfahrt Baruchs erhalten (= IV Baruch). Origenes de princ. II 3 6 zitiert eine solche Schrift, die mit der jetzt vorliegenden nicht identisch sein kann. Vgl. Bonwetsch, Das slavisch erhaltene Baruchbuch. NGGW 1896 H. 1. Der griechische Text: TSt V 1. Cambridge 1897: James, Apocrypha Anecdota II 84—94; der slavische in Uebers. ib. II 96—102. Vgl. Ryssel bei Kautzsch II 446—457 und Hughes bei Charles II 527—541.

Die literarische Tätigkeit des hellenistischen Judentums ist in dieser Zeit stark im Abfluten begriffen. Die Sibyllenliteratur hat noch einige Ausläufer, welche in ihr entstanden. Das vierte Buch der Sibylle ist bald nach 79 geschrieben. Aus der Zeit um 70 stammt vielleicht auch die jüdische Grundlage des ersten und zweiten Buches, zu der sicher die Stücke I 1—318 (323), II 6—44 gehören, während ihr auch in dem Schlußstück II 154—347 noch einiges zuzusprechen ist, das nicht mit derselben Sicherheit ausgeschieden werden kann[1]. Auch die weitaus meisten Stücke des fünften Buches gehören hierher. Es sind im Grunde einzelne Orakel in derselben heftigen Sprache und demselben Stil, mit denselben immer wiederkehrenden Themata: Drohungen gegen Rom, Weissagungen über Nero, Verherrlichungen des neuen Jerusalems und der seligen Endzeit in Palästina. Alle diese Stücke atmen denselben Geist des rachedürstenden, zu Tode verwundeten Judentums. Sie scheinen von einem ägyptischen Redaktor gesammelt zu sein und sind hier und da christlich interpoliert[2]. Im vierten, fünften (und achten) Buch steht im Zentrum des Interesses die Gestalt des wiederkehrenden Nero. Einige Jahrzehnte nach der Zerstörung Jerusalems hat sich das Judentum in der Diaspora einem profanen Aberglauben folgend mit der Hoffnung getröstet, daß Nero von den Parthern oder aus der Unterwelt wiederkehren werde, um jene Freveltat an Rom-Babel zu rächen[3].

In dieser Zeit schrieb auch der letzte hellenistische Schriftsteller, den das Judentum hervorgebracht hat, Flavius Josephus. Josephus im Jahre 37/38 n. Chr. geboren[4], im jüdischen Krieg einer der

[1]) Vgl. Geffcken, Komposition, S. 47—53. Bousset, Prot. RE Art. Sibylle. G. weist auch die jüdische Grundlage in das dritte nachchristliche Jahrhundert, wie ich glaube, nicht mit Recht. In dem Stück I 1 ff. steckt übrigens vielleicht der verloren gegangene Anfang der III. Sibylle. Bearbeitet ist andererseits die jüdische Grundlage von einem christlichen Redaktor, der, allerdings mit weniger Sicherheit, erst im dritten nachchristlichen Jahrhundert (in der Zeit Odhenats wie III 63—92, vgl. den Ἀσσύριος κλών II 172) angesetzt werden kann. II 56—148 ist bekanntlich ein Fragment des Pseudophokylides (s. o. S. 29).

[2]) Geffcken, Komposition 22—30. Bousset, Prot. RE Art. Sibylle.

[3]) In diesen Umkreis gehört auch die bereits in christlicher Bearbeitung vorliegende Apokalypse, s. o. S. 24, Ascensio Jesaiae 3 23 (3 13)—4 18 (5 1), ferner die Kapitel der Apok. Jh 13, 17, 18. Kap. 17 scheint eine jüdische Neroapokalypse zugrunde zu liegen. Bousset, Offenb. Jh S. 410—418.

[4]) Schürer I 74 2; Hölscher bei Pauly-Wissowa [2], Art. Josephus.

Hauptführer, dann Gefangener, Freigelassener und Günstling Vespasians, schrieb in Rom im höheren Alter seine umfangreichen Werke in der ausgesprochenen Absicht, Römer und Juden, soweit es ging, einander verstehen zu lehren und gegenseitig auszusöhnen. Gegen Ende der Regierung Vespasians zwischen 75—79 n. Chr. (nach c. Ap. I 50 f.) vollendete er seine Schrift [1] über den jüdischen Krieg *περὶ τοῦ Ἰουδαικοῦ πολέμου* (7 Bücher), in deren Einleitung er einen Abriß der jüdischen Geschichte von der Zeit Antiochus IV. an gibt. In den Jahren 93/94 (nach A. XX 267) vollendete er sein zweites Hauptwerk, die 20 Bände der *Ἰουδαικὴ ἀρχαιολογία* (Antiquitates.) Noch nach der Archäologie [2] schrieb er das apologetische Werk (*πρὸς τοὺς Ἕλληνας περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος*), das man gewöhnlich mit dem nicht glücklichen Titel contra Apionem zitiert (2 Bücher). Endlich gab er nach dem Jahre 100 (dem Tod des Agrippa, s. die Schrift § 359) die sogenannte Vita heraus, eigentlich eine Selbstverteidigung gegen die Darstellung des Justus von Tiberias vom jüdischen Krieg.

Für seine Person kommt Josephus als halber Renegat und als kluges Weltkind, für das die Religion nicht viel bedeutet, bei unserer Darstellung kaum in Betracht. Aber in seinen umfangreichen Werken liefert er für die Kultur- und Religionsgeschichte ungemein wichtiges Material. Namentlich ist der jüdische Krieg ein selbständiges Werk und bei seiner Ausführlichkeit von großem kulturgeschichtlichen Wert. Contra Apionem ist bedeutungsvoll durch das massenhaft zusammengetragene Material von Zeugnissen über das Judentum aus dem Lager von Freund und Feind und durch seine kurze zusammenfassende Charakteristik des Judentums und seiner Gesetze. Die Vita ist ein ziemlich ärgerliches, persönliches Geplänkel. In der Archäologie schreibt Josephus nur Quellen und vielfach bekannte Quellen aus. Besonders fesselnd ist jedoch die Darstellung der herodianischen Zeit XIV—XVII, weil Josephus hier das wichtige Werk des Hofbiographen des Herodes, Nikolaus von Damaskus, und vielleicht noch eine andere Biographie benutzt. Aber auch die ersten Bücher seiner Archäologie sind reizvoll für die Geschichte und Entwicklung der jüdischen Haggada [3].

---

[1]) Ich zitiere die Werke des Josephus nach der Ausgabe von B. Niese, Flavii Josephi Opera ed. Niese, Bd. I—VII, 1887—1895 (etwa gleichzeitig erschien eine editio minor). Die Ausgabe ist leider keine eigentliche recensio, sondern eine Wiederherstellung eines relativ ursprünglichen Textes mit allen seinen Fehlern. Daher ist sie nur unter ständiger Berücksichtigung des mit meisterhafter Umsicht geschaffenen Apparates zu gebrauchen. Ich bezeichne die Werke des Josephus mit Jos. A. B. Ap. V., unter Angabe des Buches und der Paragraphen Nieses.

[2]) c. Ap. I 1. 54.

[3]) Ueber die Quellen des Josephus vgl. H. Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus, Leipzig 1879; Destinon, Die Quellen des Flavius Josephus, Kiel 1882; Schürer I 80—85; 92 f.; H. Drüner, Untersuchungen über Josephus. Inaug.-Dissert. Marburg 1896; A. Büch-

V. Für eine Beurteilung und Darstellung der Religion des Judentums kommt aber auch die nichtjüdische Literatur, soweit diese sich irgendwie mit jüdischen Verhältnissen befaßt, in Betracht. Vor allem die Zeugnisse römischer und griechischer Schriftsteller, von Hekatäus und Manetho bis Tacitus, welche uns Th. Reinach[1] in seinem schönen Werk gesammelt und bequem zugänglich gemacht hat. Ferner ist natürlich die neutestamentliche Literatur heranzuziehen. In erster Linie steht die synoptische Literatur. Doch darf man nie vergessen, daß wir in unsern Evangelien keine Beurteilung des Pharisäismus haben, sondern Polemik und Verurteilung seiner schlimmsten Auswüchse. Auch die Person des Paulus, in dessen Frömmigkeit und Theologie Reste seiner Vergangenheit noch sehr deutlich erkennbar sind und ausgeschieden werden können, kann, mit Vorsicht befragt, manchen Aufschluß über rabbinisch pharisäische Frömmigkeit geben. Im Jakobusbrief vielleicht und jedenfalls in der Apokalypse des Johannes ist noch direkt jüdisches Gut erhalten[2]. Im Hirten des Hermas sind jüdische Moralvorschriften und Gleichnisse ein wenig zurechtgestutzt einfach herübergenommen. Den ersten 6 Kapiteln der Didache lag aller Wahrscheinlichkeit nach eine jüdische katechetische Moralschrift von den beiden Wegen zugrunde[3]. Beispiele jüdischer Schriften in christlicher Bearbeitung boten uns bereits die Testamente der Patriarchen, die Ascensio Jesaiae, das dritte Baruchbuch, die sibyllinische Literatur (Buch 1—2, 5, 8).

VI. Damit sind die Quellen, die für die Erforschung des späthellenistischen Judentums in Betracht kommen, im wesentlichen erschöpft; denn mit dem politischen Zusammenbruch des jüdischen Staates, um 100 n. Chr., endet der Zeitabschnitt, dessen Religion hier dargestellt werden soll. Es kann nicht geleugnet werden, daß Quellen auch des 2. Jahrh. oder gar noch späterer Jahrhunderte n. Chr. bisweilen den ihnen vorangehenden Zeitraum zu erhellen vermögen, aber das gilt immer nur unter besonderen Umständen, die in jedem Einzelfalle einer besonderen, sorgfältigen Begründung bedürfen. Zunächst muß mit allem Nachdruck betont werden, daß die älteste rabbinische Literatur, die Mischna, nach allen Nachrichten, die wir besitzen, erst von Rabbi oder Jehuda Han-nasi' »redigiert« wurde; er war 135 n. Chr. geboren[4], wirkte also erst in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. Die rabbinische

ler, Revue ét. juives XXXII, 1896, 179—199; XXXIV, 1897, 69—93; IQR IX, 1897, 311—349; G. Hölscher, Die Quellen des Josephus, Leipzig 1905, und bei Pauly-Wissowa², Art. Josephus, Sp. 1998 ff. (dort weitere Lit.); Wilhelm Weber, Josephus und Vespasian, Stuttgart 1921; A. Schlatter, Der Bericht über das Ende Jerusalems, Gütersloh 1923.

[1]) Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme par Th. Reinach, Paris 1895.

[2]) Vgl. jetzt H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (bisher sind 2 Bände erschienen) München 1922 ff.

[3]) A. Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, Leipzig 1886.

[4]) Strack, Einleitung S. 16.

Literatur liegt daher außerhalb des zu behandelnden Zeitraums und kann im allgemeinen nicht als Quelle für ihn gelten. Zweitens muß mit demselben Nachdruck betont werden, daß auf diesem Gebiet kritische Ausgaben, die den Anforderungen der Wissenschaft genügen könnten, in der Regel fehlen und daß daher die Texte, auf die man sich stützen muß, oft einen sehr unsicheren Ausgangspunkt bieten.

Nun soll nicht bestritten werden, daß die Ueberlieferungen, ehe sie aufgezeichnet wurden, bereits eine längere mündliche Entwicklung hinter sich hatten. Einzelne Rückschlüsse auf ältere Vorstufen sind deshalb hier wie anderswo zulässig, wenn sie sich genügend begründen lassen; aber sie können immer nur zur Ergänzung des Bildes dienen, das man nach den älteren, den Ereignissen näher stehenden Quellen gezeichnet hat. Wo sie dagegen eine wesentliche Aenderung bedingen, wird man sie mit berechtigtem Mißtrauen ablehnen dürfen. Wer von der rabbinischen Literatur des römisch-byzantinischen Zeitalters ausgehend das religiöse Charakterbild des spät- oder gar frühhellenistischen Judentums rekonstruieren wollte, würde ebensosehr auf Sand bauen, wie etwa derjenige, der ein Gesamtbild der mosaischen Religion auf Grund der prophetischen Schriften entwerfen wollte; wer dies für unerlaubt hält, wird auch jenes nicht gelten lassen. Es hat kaum je eine Religion gegeben, die so in beständigem Fluß gewesen ist, wie die israelitisch-jüdische; da Leben und Wandlung zu ihrem innersten Wesen gehört, wird man — bis zum Beweis des Gegenteils — annehmen müssen, daß sich die jüdische Religion nach der Zertrümmerung des politischen Staates und nach der Trennung vom Christentum grundlegend geändert hat. Jedenfalls bedarf diese wichtige Frage erst der Klärung, ehe man wesentliche Rückschlüsse auf die vorangehende Zeit machen darf; sie kann hier nur aufgeworfen, nicht gelöst werden. Unter diesem Vorbehalt sollen in der folgenden Darstellung einzelne Nachrichten der rabbinischen Literatur nur zur Ergänzung der älteren Quellen herangezogen werden, um das historische Bild nicht zu verfälschen.

Vor allem werden wir diejenigen Sätze und Aussprüche in Mischna, Talmud und Midrasch, die sich auf eine rabbinische Autorität unseres Zeitalters und der angrenzenden Jahrzehnte zurückführen lassen, benutzen [1]. Als Rabbinen, die hier in Betracht kommen, nenne ich aus der ältesten Gruppe Simon ben Schetach [2] (Ende der Makkabäerzeit), dann

[1]) Das für die Benutzung zuverlässigste Werk ist W. Bacher, Die Agada der Tannaiten. I. Bd. von Hillel bis Akiba. Straßburg 1884. 2. Aufl. 1903. II. Bd. von Akiba bis zum Abschluß der Mischna, 1890. Ferner vergleiche man für die einzelnen Rabbinen die Spezialtitel in der Realenzyklopädie für Bibel und Talmud von Hamburger und H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš, 5. Aufl., München 1921. Ueber die Werke von Graetz, Herzfeld, Geiger, Jost, Ewald, Derenbourg s. u. S. 48 f. Vgl. Schürer II 414—447.

[2]) Vgl. A. Schlatter, Israels Gesch. v. Alex. d. Gr. bis Hadrian, Stuttgart 1901, 115 ff. (mit Vorsicht zu benutzen).

Hillel[1] und Schammai (unter Herodes) und ihre beiderseitigen Schulen, Gamaliel I (Lehrer des Paulus), endlich die bedeutenden Schriftgelehrten, welche in und um Jabne nach der Zerstörung Jerusalems den Wiederaufbau des Judentums leiteten, vor allem Jochanan ben Zakkai[2] und seine Schüler. Etwa von 90—110 stand an der Spitze dieser Rabbinen der mildgesinnte Rabban Gamaliel II. Etwas jünger sind R. Ismael, R. Tarphon und R. Akiba, der geistige Führer der Juden und Märtyrer im Barkochba-Aufstand[3]. Die Ueberlieferung hat uns an Aussprüchen dieser Führer des Judentums ein so reiches Material erhalten, daß es möglich ist, von dem einen und andern sich noch ein einigermaßen deutliches Bild seiner Persönlichkeit zu machen. Besonders wertvoll ist als Quelle dafür der Mischna-Traktat Pirke Aboth[4], dessen Sprüche fast sämtlich mit Namen bezeichnet sind.

Aus der rabbinischen Literatur sind zunächst die Targume zu nennen, die aramäischen Uebersetzungen des Alten Testamentes zum gottesdienstlichen Gebrauch, die ursprünglich mündlich gegeben, später auch schriftlich aufgezeichnet wurden. Es blieb aber nicht bei der einfachen Wiedergabe des Textes; aus der Uebersetzung wurde eine Umschreibung und endlich ein mit Ausschmückungen aller Art bereicherter neuer Text. Da das Targum Onkelos fast nur Umschreibung ist, so kommen für unsere Zwecke vor allem in Betracht das Targum Jonathan zu den Propheten (4. Jahrh. n. Chr.), Pseudo-Jonathan und Jeruschalmi (oder das Fragmententargum) zum Pentateuch; diese beiden, einander nahe verwandt, stammen in der gegenwärtigen Fassung erst aus islamischer Zeit, enthalten aber älteren, ungemein fesselnden Stoff[5].

Neben die Targume tritt die talmudische Literatur, die allmählich entstanden und immer mehr angeschwollen ist. Aus juristischen Diskussionen über das Gesetz erwuchs die Halacha; alles, was nicht-juristisch ist (wie Exegese, Legende, Dogmatik und Ethik), pflegt man unter dem Namen Haggada zusammenzufassen. Beide wurden ursprünglich mündlich überliefert, später immer aufs neue aufgezeichnet, da sie in beständi-

[1]) Vgl. F. Delitzsch, Jesus und Hillel, 3. Aufl., 1879.

[2]) Vgl. die ausführliche und wertvolle Darstellung A. Schlatters, Beitr. z. Förd. christl. Theol. III 4, 1899; S. 1—75: Jochanan ben Zakkai.

[3]) S. den Artikel von Dalman, Akiba. Prot. RE[3] I 281 f.; L. Stein, Rabbi Akiba und seine Zeit, Berlin 1913.

[4]) Vgl. P. Ewald, Pirke Aboth, Erlangen 1825; H. Strack, Pirqê Aboth, 4. Aufl., Leipzig 1915; Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, 2. ed., Cambridge 1897; P. Fiebig, Pirque 'aboth, Tübingen 1906; W. O.E. Oesterley, Sayings of the Jewish Fathers, London 1919.

[5]) Vgl. Schürer I 147—156. Ausgabe mit lateinischer Uebersetzung in der Londoner Polyglotte IV 1657. Die zugrunde liegende Quelle scheint ursprünglich aus Glossen bestanden zu haben, die vielleicht am Rande des Textes standen. Sie sind dann im Jeruschalmi (Fragmententargum) gesammelt und im Ps.-Jonathan in einen zusammenhängenden Text eingearbeitet.

gem Fluß waren; für unsere Darstellung ist die Haggada wichtiger als die Halacha. Das älteste Erzeugnis ist die Mischna, die zuerst gegen Ende des 2. Jahrh. n. Chr. von Rabbi (d. h. Jehuda Han-Nasi, geb. 135) redigiert sein soll [1]. Aufs engste verwandt ist die Tosephta [2]. Jünger sind der palästinische oder jerusalemische Talmud, der den Lehrstoff der palästinischen Schulen von Tiberias, Cäsarea und Sepphoris enthält und etwa um 400 n. Chr. verfaßt ist [3], und der babylonische Talmud, in dem die Tradition der jüdischen Schulen in Babylonien gesammelt und der erst um 500 n. Chr. abgeschlossen worden ist [4]. Die haggadischen Bestandteile sind am bequemsten zugänglich in den freilich unzulänglichen Werken von Wünsche [5].

Die dritte Gattung der rabbinischen Literatur bilden die Midrasche [6]. Auch sie sind eine reiche Fundgrube alten Stoffes, den man mit Vorsicht aus den Uebersetzungen Wünsches und Bin Gorions schöpfen kann [7]. Die in ihnen enthaltenen Legenden — Midrasch kann man geradezu mit »Legende« übersetzen — gehören ebenso wie die der Haggada (in Targum und Talmud) in den lebendigen Strom der Ueberlieferung,

[1]) Strack 23—68; Schürer I 113—124. Ueber den wichtigsten Traktat Pirke Aboth s. o. S. 42 Anm. 4. Sehr zu empfehlen sind die Ausgaben einzelner Traktate von Strack; eine andere Ausgabe mit Text, Uebersetzung und Erklärung veranstalten Beer, O. Holtzmann und Rabin.

[2]) Strack 74—77; Schürer I 124—125.

[3]) Strack 64—69; Schürer I 125—126. Kritische Ausgaben fehlen; Erstausgabe von Bomberg, Venedig 1523—24. Uebersetzung von Moïse Schwab, Le Talmud de Jérusalem, Bd. 1—11, Paris 1878—89; Bd. 1 in 2. Aufl. 1890.

[4]) Strack 69—72; Schürer I 127—138. Kritische Ausgaben fehlen; Erstausgabe (vollständig) von Bomberg, Venedig 1520—23. Uebersetzung von Lazarus Goldschmidt, Babylonischer Talmud, 1897 ff.

[5]) Aug. Wünsche, Der jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, Zürich 1880; Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, 1886 ff.

[6]) Strack 195—226; Schürer I 138—161. Die älteren Midraschim Mechilta (zu Exodus), Siphra (Lev) und Siphre (zu Num Dtn) sind wesentlich halachisch; lat. Uebersetzung bei Ugolini, Thesaurus XIV—XV; deutsche Uebersetzung des Sifre von Gerhard Kittel (1. Lief. Stuttgart 1922). — Mehr Haggada enthalten die Midraschim zu biblischen Büchern (Bereschith Rabba, Midrasch Klagelieder, die sog. Rabboth usw.); die Pesikta des Rabkahana (um 700?), etwa 32 Homilien für Festtage und besondere Sabbate (ed. Buber 1868) und die verwandte Pesikta rabbathi (ed. M. Friedmann 1880); der Midrasch Tanchuma oder Jelammedenu mit Homilien zum ganzen Pentateuch (ed. Buber 1885); die Pirke R. Eliezer (9. Jahrh.) aus Palästina (ed. Warschau 1852; lat. Uebersetzung mit Anm. von Vorstins, Leiden 1644); Bereschith Rabba maior des Mose had-Darschan (11. Jahrh.), veröffentlicht von Epstein (Magazin f. Wiss. d. Jud. 1888, 65—99); Jalkut Schimoni (13. Jahrh.), ein Sammelwerk zum ganzen Alten Testament (ed. Warschau 1876) usw. Die kleinen Midraschim stehen meist in Jellineks Beth Ha-midrasch.

[7]) Aug. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, 1881 ff.; Ders., Midrasch Tehillim, 2 Bde., 1892 f.; Ders., Aus Israels Lehrhallen, 5 Bd., 1907 ff.; Winter und Wünsche, Jüdische Literatur, 3 Bde., Trier 1884—96. — Unter den Werken BinGorions ist besonders reichhaltig: Der Born Judas, 3. Aufl., Leipzig 1924 (mit zahlreichen Parallelen in den wissenschaftlich wertvollen Anmerkungen).

der schon im Alten Testamente entspringt und vom Deuteronomium zum Priesterkodex und zur Chronik führt. In den Jubiläen und Testamenten, in den hellenistischen von Alexander Polyhistor gesammelten Chroniken, in der Ueberlieferung der heiligen Geschichte bei Philo und namentlich bei Josephus können wir das weitere Wachsen verfolgen. Wir sehen aus diesen und anderen Schriften, wie um die Gestalten Adams und Evas, Seths, Henochs (Noahs), Abrahams, der 12 Söhne Jakobs, (Josephs), Moses, später Salomos, um die der Propheten (Jesaias, Jeremias) und anderer heiliger Männer (Esra, Baruch, Abimelech) usw. ein reicher Sagenkranz gewoben wird. In der aus späthellenistischer Zeit erhaltenen Literatur haben wir sicher bei weitem nicht alles, was damals an Legenden- und Sagenbildung vorhanden war und darum dürfen wir gerade hier die rabbinische Literatur zur Ergänzung heranziehen nicht nur der älteren, sondern auch der späteren Zeit, da die Schöpfung jüdischer Apokalypsen auch in den folgenden Jahrhunderten nicht aufgehört hat und da bei dieser Gelegenheit der überlieferte Stoff immer aufs neue verarbeitet wird. Beweise dafür sind die gleich zu erwähnende Apokalypse des Elias, die Bücher XII und XIV der sibyllinischen Sammlung[1] und manche jüngere Apokalypse, die Jellinek in seinem Beth ha-Midrasch veröffentlicht hat. Einen guten Ueberblick hat M. Buttenwieser (Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature, Cincinnati 1901) gegeben.

Erwähnt seien noch einige spätere jüdische sogenannte Geschichtswerke, die vielfach nichts weiter als eine Anhäufung von Sagenmaterial sind. Es sind dies 1. ein pseudophilonisches Werk, das zuerst in einer Basler Ausgabe von echten und unechten Werken Philos in lateinischer Uebersetzung erhalten ist (Philonis Judaei Alex. libri Antiquitatum. Quaestionum et solutionum in Genesin etc. Basil. per Adamum Petrum 1527. Vgl. L. Cohn JQR X 277—332). Das Buch, das eine ganze Reihe sonst unbekannter Legenden enthält, ist vielleicht bald nach der Zerstörung des Tempels geschrieben (Cohn l. c. 327). Kleinere Stücke veröffentlichte R. James, Apocrypha Anecdota I 164—185; TSt II 3, ohne ihre Herkunft zu kennen, aufs neue. 2. Der unechte Josephus (Josippon, Joseph ben Gorion), eine Erzählung der israelitischen Geschichte von (Adam oder genauer von) der Makkabäerzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (im Anfang eine fesselnde Völkertafel): Josephus Gorionides ed Breithaupt[2]. Gothae et Lips. 1710. Vgl. Schürer I 159—161. Ebendort 156—159 noch einige andere hierhergehörige kleinere Werke. 3. Sepher ha-Jaschar, ein aus späterer Zeit stammendes zusammengearbeitetes Werk (8.—9. Jahrhundert?), das die Geschichte von der Schöpfung an bis zur mosaischen Zeit herunterführt und ebenfalls ein großes Sammelwerk älterer und jüngerer Sagen ist. Migne, Dictionnaire des Apocryphes Tom II 1858, 1069—1310 gibt eine französische, Noah, New York 1840 eine engliche Uebersetzung (vgl. Strack 217). Es läßt sich nachweisen, daß die Grundlage dieses Werks vielleicht in die römisch-herodianische Zeit (vgl. namentlich den Schluß des Werkes) zurückreicht. 4. Noch später ist die Chronik von Jerachmeel (11.—12. Jahrhundert.),

[1]) Sib. XIII ist eine christliche Sibylle aus der Zeit Odhenats; vgl. Geffcken, Komposition 59.

die neben Ps.-Philo und Ps.-Josephus noch eine ganze Reihe älterer jüdischer Legenden enthält, z. B. das oben erwähnte hebräische Testamentum Naphthali, und im Jahre 1325 von einem Leviten Eleazar von neuem überarbeitet ist. Chronicles of Jerahmeel ed. Gaster. London 1899 (Oriental Translation Fund, New Series IV). Vgl. Bousset ThLZ 1900, 262—266.

Aber auch die christliche Literatur hat eine Masse jüdischen Sagenstoffes uns erhalten. In leichter christlicher Bearbeitung liegen umfangreiche jüdische Legenden in den Testamenten Abrahams [1], Hiobs [2] und in anderen Schriften [3] vor. Viel Material, das noch wenig durchforscnt ist, bietet der pseudoclementinische Schriftenkreis (Recognitionen und Homilien); Julius Afrikanus verwertete in seiner Chronographie für die älteste Zeit eine jüdische Haggada, ähnlich der der Jubiläen. Von dort ging diese in die Werke der byzantinischen Chronographen über. Die späteren Chronisten, Panodorus und Annianus (um 400), brachten neues Material hinzu (vgl. Gelzer, Julius Afrikanus II 1, 249—297). Ich nenne noch als eines der wichtigsten Werke die syrische Schatzhöhle (Ausgabe und Uebersetzung von Bezold, Leipzig 1883, 1888) und die christlichen Adambücher (vgl. A. Dillmann, D. christl. Adambuch des Morgenlandes, aus d. Aethiopischen übersetzt. Göttingen 1853). Die Kirchenväter bieten reiche Ausbeute, wie Clemens Alexandrinus, Origenes, vor allem Ephraem. Hier ist ein weites Feld für religionsgeschichtlich wichtige und fruchtbare Untersuchungen [4].

Ebenso beharrend wie die Ueberlieferung der Sage und Legende ist bei allem Wandel im einzelnen die Apokalyptik. Auch hier ist uns bei weitem nicht alles apokalyptische Material erhalten, welches das spätere Judentum einst besessen hat. Es ist nun aber vielfach nicht verloren, sondern in später jüdischer, namentlich aber auch christlicher Bearbeitung aufbewahrt. Beispiele sind die Testam. Patriarch., die visio Jesaiae, die Sibyllen. Auch das Testament Abrahams enthält eine lehrreiche Vision.

[1]) TSt II, 2. Cambridge 1892: M. R. James, The testament of Abraham. (Das Testament ist in zwei Rezensionen erhalten; über eine neue Handschr. Conybeare, JQR 1901.) Schürer III 338.

[2]) TSt V, 1. M. R. James, Apocrypha Anecdota II. LXXII—CII. 104—137.

[3]) Vgl. das oben S. 23 f. über die Apokalypse Abrahams, die Legende von Joseph und Aseneth, die Ascensio Jesajae und andere Schriften Gesagte.

[4]) Ich verweise auf folgende Sammlungen: J. A. Fabricius, Codex Pseudepigraphicus Vet. Test. I—II, 1722—1741. Eisenmenger, Entdecktes Judentum, Bd. I, II, 1711. M. Grünbaum, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagen-Kunde, hrg. von F. Perles, Berlin 1901. Ders., Neue Beiträge z. semitischen Sagenkunde, Leiden 1893. L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokr. Literatur. Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1898—1899 (auch separat, Berlin 1900). J. Dreyfus, Adam und Eva nach Auffassung des Midrasch, Dissert. Straßburg 1894. E. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften, Gießen 1900. B. Beer, Leben Abrahams, Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1859, 1863, und manches andere.

Eine[1] vielleicht aus dem 5. Jahrhundert stammende und in Palästina[2] entstandene Liste pseudepigraphischer Schriften gibt uns noch eine Reihe von Namen verschollener oder nur in christlicher Bearbeitung erhaltener Schriften. Unter den nicht erhaltenen Büchern sind zu nennen:

1. Das Buch Eldad und Modad, eine Weissagung, deren Anlaß Num 11 26—29 war und die bereits Pastor Hermae Vis. II 3 4 zitiert wird. Ein Bericht über deren Inhalt hat sich im jerusalemischen Targum zu Num 11 26—29 erhalten (Schürer III 360 f.). 2. Eine Apokalypse des Elias. Nach den Nachrichten der Kirchenväter soll Paulus aus ihr I Kor 2 9 (auch Eph 5 14) zitiert haben (s. die Stellen bei Schürer III 361—366). Zu beachten ist übrigens, daß sich in Asc. Jes. 11 34 — vgl. namentlich den lateinischen Text — eine Parallele zu 1 Kor 2 9 in eigentümlicher Form findet. Sollte hier vielleicht in der Tradition eine Verwechslung von Jesaias und Elias vorliegen? Eine hebräische Apokalypse des Elias wahrscheinlich aus dem 3. Jahrhundert (der Zeit Odhenats), steht bei Jellinek Beth ha-Midrasch III 1855 p. XVII S. 65—68 und ist von M. Buttenwieser ediert, übersetzt und erklärt. (Die hebr. Elias-Apok. I Leipzig 1897.) Eine christliche bearbeitete Eliasapokalypse ist im Koptischen in zwei größeren Fragmenten aufgefunden (TU, NF II 3 a, Apokalypse des Elias von G. Steindorff, Leipzig 1899). Sie stammt in der gegenwärtigen Form spätestens aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts. Zugrunde liegt wahrscheinlich eine jüdische Apokalypse aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts; vielleicht aus der Zeit, in welcher die Herrschaft von Palmyra sich auch über Aegypten erstreckte (Bousset, Ztsch. f. Kirchengesch. XX 2, 103—112; anders Schürer III 368). Sie enthält altes und fesselndes apokalyptisches Material. Vgl. noch die allerdings kaum stichhaltigen Vermutungen in F. Kampers, Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums S. 152—188 (Studien und Darstellungen a. d. Gebiet der Geschichte hrg. von H. Grauert I 2—3). 3. Eine Apokalypse des Zephania (Sophonias) ist von Clemens Alex. Strom. V 11, 77 zitiert. Ein Fragment ist in koptischer Sprache erhalten (Steindorff l. c. 169 f.). Da dieses Fragment seiner ganzen Haltung nach eng verwandt ist mit dem von Steindorff l. c. 149—155 übersetzten anonymen Fragment und vielleicht in die Lücke S. 153 ib. hineingehört, so dürfen wir diesen Anonymus für die Sophoniasapokalypse halten, die uns dann also ebenfalls in beträchtlichem Umfang und, wie es scheint, ohne starke christliche Bearbeitung erhalten ist.

So mag sich auch in mancher andern jüngeren apokalyptischen Schrift noch altes Material finden. Wie beharrend die jüdisch-apokalyptische Ueberlieferung noch in christlicher Fassung sein kann, hat Bousset in seinem Werk über den Antichrist (Göttingen 1895) an einem einzelnen Punkt nachzuweisen versucht. In Lactanz Divinae Institutiones, in

[1]) Die Liste liegt übereinstimmend in der sog. Stichometrie des Nicephorus und der pseudoathanasianischen Synopse vor, in etwas erweiterter Gestalt in einem anonymen Kanonsverzeichnis. Mit dieser letzteren Gestalt der Liste zeigt wieder der armenische Kanon des Mechithar von Airivank Verwandtschaft. Vgl. Schürer III 357—360; Th. Zahn, Gesch. d. neut. Kanons II 1, 290—292, 297—318. Forsch. z. Gesch. d. neutestamentlichen Kanons V 115 ff.

[2]) Zahn, Forschungen V 131—148.

Commodians carmen apologeticum, in Hippolyts Antichrist und Danielkommentar und in so manchen andern christlichen Apokalypsen wie in den eschatologischen Ueberlieferungen der Kirchenväter steckt altes jüdisches Gut [1].

ANHANG

ÜBERBLICK ÜBER DIE WICHTIGSTE NEUERE LITERATUR

Ein zusammenfassendes Werk, das die Religion des hellenistischen Judentums ausschließlich und ausreichend behandelte, kann nicht genannt werden. Das erklärt sich auf der einen Seite daraus, daß das hellenistische Judentum ein Mittelgebiet ist, das von den Forschern des alt- und neutestamentlichen Religionsgebietes nur im Vorübergehen und unter Gesichtspunkten, die teilweise außerhalb der Sache liegen, behandelt wird, anderseits daraus, daß es eine sehr verwickelte Erscheinung darstellt, die meistens nur unter dem einen oder anderen Gesichtspunkt aufgefaßt wird. Es liegen hier nämlich nicht weniger als drei Literaturgebiete ziemlich ohne Berührung nebeneinander: die mehr volkstümliche pseudepigraphische, apokalyptische und haggadistische Literatur, die allerdings nur in einer späteren Ueberlieferung erhaltene gelehrte Theologie der Rabbinen und endlich die streng hellenistische, ursprünglich griechisch geschriebene Literatur des Judentums. Aus diesen drei Bestandteilen ein einigermaßen zusammenhängendes Bild zu gewinnen, ist außerordentlich schwierig, und auch unser Unternehmen kann nur als ein sehr vorläufiger Versuch gelten.

Derjenige Forscher, der hier noch jetzt in erster Linie genannt zu werden verdient, ist A. Gfrörer (Geschichte des Urchristentums, Bd. 1—2, 1838. Teil I aus »Jahrhundert des Heils«). Hier und in seinem Werk über Philo hat er die große Aufgabe einer umfassenden religionsgeschichtlichen Würdigung des Judentums mit einer Kraft aufgestellt, wie kein Forscher nach ihm. Leider war das Material, das ihm zur Verfügung stand, wenigstens auf dem Gebiete der zeitgenössischen Literatur des späthellenistischen Judentums, noch recht ärmlich. Die spätere jüdische Ueberlieferung hat er andererseits ungesichtet und ziemlich kritiklos verwertet. Auch ist seine Darstellung oft im Stoff stecken geblieben. Aber der ganze Wurf ist groß und kühn gedacht. Man wird von ihm immer aufs neue lernen müssen.

A. Hilgenfeld (Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jena 1857) behandelt nur den einen Zweig, das apokalyptisch palästinensische Judentum. Mit noch nicht genügendem Material und unter einseitig theologisch dogmatischem Standpunkt ist Langens (Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi) geschrieben. Recht unbrauchbar sind Nicolas (Doctrines des Juifs, Paris 1868) und Cohen (Les

---

[1]) Vgl. das Material bei Tischendorf, Apocalypses apocryphae, Lips. 1866. M. R. James, Apocrypha Anecdota I u. II (TSt II u. V, Cambridge 1892—1897). Basset, Apocryphes Éthiopiens, 1—10, Paris 1893—1899. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina, Mosq. 1893; die Ausgabe der armenischen Apokryphen von den Mechitharisten: Schatz alter und neuer Väter I. Die außerkanon. Bücher d. Alt. Test., Venedig 1896. Dazu James, Apocr. Anecdota II 158—165; Ders., The lost Apocrypha of the Old Testament 1920; Einzelnes bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen[2], besonders 386—390 und bei Harnack, Der apokryphe Brief des Paulusschülers Titus »De dispositione sanctimonii« (Sitzungsber. Preuß. Akad. 1925, S. 192—194).

Pharisiens, 2 vol., Paris 1877). Zu nennen ist hier noch STAPFER (Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus Christ, 2. ed. 1878). Endlich mag auf die hübsche zusammenfassende Darstellung von K. HOLLMANN (Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? Religionsgesch. Volksbücher I 7, 1905) hingewiesen werden.

Eine lange Reihe von Monographien behandeln bald diese, bald jene Seite unseres Gebietes; von ihnen nenne ich hier nur die umfassenderen und bedeutenderen. So sind des öftern die messianisch-apokalyptischen Ideen des Judentums behandelt: J. VERNES (Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien, Paris 1874); SCHÖNEFELD (Ueber die messianische Hoffnung von 200 v. Chr. bis gegen 50 n. Chr., Jena 1874); DRUMMOND (The Jewish Messiah, a critical history of the messianic idea among the Jews from the rise of the Maccabees to the closing of the Talmud, London 1877). Wertvoll ist die Monographie von R. H. CHARLES (A critical history of the doctrine of a future Life in Israel, in Judaism and in Christianity, London 1899) über die Eschatologie des Judentums. Ueberholt sind alle Arbeiten auf diesem Gebiet durch die ungemein gründliche und eindringende Arbeit von P. VOLZ, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903. Der Stoff ist hier so gut wie vollständig gesammelt Ich habe in den entsprechenden Abschnitten meines Buches für den, dem an Vollständigkeit liegt, stets auf VOLZ verwiesen. Für die spätere jüdische Zeit vgl. J. KLAUSNER (Die messian. Vorstellungen d. jüd. Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Berlin 1904).

J. WELLHAUSEN (Pharisäer und Sadduzäer, eine Untersuchung zur jüdischen Geschichte, 1874) hat zum ersten Male auf unserem früher so dunklen Gebiet richtigen Erkenntnissen Bahn gebrochen. Besonders wertvoll ist A. BERTHOLETS Monographie (Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, Freiburg-Leipzig 1896). KÖBERLE (Sünde und Gnade im rel. Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905) hat im Rahmen einer sehr fleißigen Monographie einen Beitrag zur Gesamtentwicklung des religiösen Lebens im Judentum gebracht. Für uns kommt der umfangreiche vierte Teil S. 387—676 in Betracht. K. behandelt eine Frage, die auf den ersten Blick, namentlich dem Titel nach, an der Grenze zu liegen scheint, die aber tatsächlich mitten in das Wesen des Judentums und seiner Entwicklung hineinführt. Auch H. GUNKEL scheint auf den ersten Blick (Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895) nur nebensächliche Einzelheiten zu berühren. Doch lehrt er die eigentümliche Art der von der Frömmigkeit der Psalmen und Propheten so stark sich abhebenden hellenistisch-jüdischen Religion als ein Problem empfinden und stellt vor allem die religionsgeschichtliche Frage, ob diese Frömmigkeit als in geradliniger Entwicklung aus der alttestamentlichen entstanden zu betrachten, oder ob ihr Ursprung nicht vielmehr aus einem Zusammenströmen verschiedener Religionen zu begreifen sei. Die gegen GUNKEL gerichteten Ausführungen WELLHAUSENS (Zur apokalyptischen Literatur. Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, 225 ff.) enthalten manches Beherzigenswerte. Doch kann ich die Ausführungen W.s über den Gesamtcharakter der jüdischen Frömmigkeit nicht für zutreffend halten, vgl. GUNKELS treffende Erwiderung ZwTh 1900 und »Zum religionsgesch. Verständnis des Neuen Testaments« 10 f. Ich verweise endlich auf die einschlägigen Artikel in WINERS biblischem Realwörterbuch; HERZOG-HAUCKS Realenzyklopädie; der Encyclopaedia Biblica von CHEYNE und BLACK 1899—1903; GUTHES kurzem Bibelwörterbuch 1903; der Jewish Encyclopedia (1901 ff., New York); HAMBURGERS Realenzyklopädie für Bibel und Talmud, 2. Aufl. (namentlich Bd. 2 und Anhänge) und SCHIELE-ZSCHARNACKS Religion in Geschichte und Gegenwart.

Von den allgemeineren Werken auf dem Gebiet der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft sind hier zunächst die von jüdischen Gelehrten geschriebenen Geschichten des jüdischen Volkes zu nennen, welche meistens über die Zeit des Alten Testamentes hinübergeführt sind; vor allem der dritte und vierte Band von H. GRAETZ (Geschichte der Juden, 1. Aufl., 1856, 4. Aufl. 1888), daneben die Werke von HERZFELD (Gesch.

d. Volkes Israel III, 1857), Geiger (Das Judentum und seine Geschichte I, 2. Aufl. 1865), Jost (Geschichte des Judentums u. s. Sekten I—II, 1857—1858), Joel (Blicke, in die Religionsgeschichte, 2 Bde., 1880, 1883). Sehr wertvollen Stoff bietet J. Dérenbourg (Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. I. Histoire de la Pal. depuis Cyrus jusqu'à Adrien, Paris 1867). Die jüdischen Gelehrten gehen fast alle an der zeitgenössischen apokryphen und pseudepigraphischen Literatur mehr oder weniger vorüber, sie benutzen dafür sehr stark die spätere Gelehrtenüberlieferung und sind hier unentbehrlich. Am wertvollsten sind etwa die Werke von Graetz und Dérenbourg. — Eine ganz besondere Stellung nimmt unter den jüdischen Gelehrten Friedländer mit seinen zahlreichen Arbeiten ein (Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, Göttingen 1898; Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen, Göttingen 1901; Geschichte der jüdischen Apologetik, Zürich 1903; zusammenfassend: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, Berlin 1905). Friedländer behauptet einen scharfen und fast einander ausschließenden Gegensatz zwischen dem frei gerichteten, vom Hellenismus berührten Judentum der Diaspora und dem mehr und mehr der Enge und Beschränkung verfallenden palästinischen Pharisäismus. Er ist ferner der Meinung, daß der Essenismus und die jüdische Apokalyptik, die nach ihm ebenfalls in schroffem Gegensatz zur herrschenden Richtung des Pharisäismus stehen, aus einer Beeinflussung des palästinischen Judentums durch das hellenistische entstandene selbständige Geistesströmungen darstellen, und endlich, daß in der Bußpredigt des Täufers, im Evangelium Jesu und der Verkündigung des Paulus die Zusammenfassung und Vollendung der großen Gesamtbewegung eines freieren, vom nationalen Glauben sich ablösenden Judentums gegeben sei. Eine für einen jüdischen Gelehrten höchst bemerkenswerte, unabhängige Auffassung der Dinge. In der Entgegensetzung von Apokalyptik und Pharisäismus und in der Auffassung des Evangeliums als einer Entwicklung der jüdischen Apokalyptik berührt sich Friedländer mit Baldensperger. Beide scheinen in der schroffen Entgegensetzung von Pharisäismus und Apokalyptik und in der allzu schematischen Konstruktion der Entstehung des Evangeliums fehlzugreifen.

Auf der andern Seite ist H. Ewald (Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl., Bd. V—VII) noch immer sehr brauchbar. Neben A. Kuenen (De godsdienst van Israel II) ist dann in allererster Linie Wellhausen (Israelit. und jüd. Geschichte, 5. Aufl., 1904) zu nennen. Im 15. Kapitel seines Werkes (Die jüdische Frömmigkeit, vgl. auch Kap. 13 u. 14) gibt Wellhausen eine in jeder Beziehung klassische und bei aller wuchtigen Kürze umfassende Würdigung der »jüdischen Frömmigkeit« des frühhellenistischen Judentums. Nicht ganz so ausreichend und umfassend ist seine Charakterisierung des nachmakkabäischen Judentums (Kap. 19: Die Ausbildung des Judaismus). Es sei hier übrigens sogleich daneben auch auf Eduard Meyer (Entstehung des Judentums, Halle 1896) und den Abschnitt »Die Anfänge des Judentums« in seiner Geschichte des Altertums III 1, 167—236 (Stuttgart 1901), sowie auf das für die allgemeinen kulturellen und geschichtlichen Zusammenhänge des Zeitalters ungemein wichtige ganze Buch (Der Orient unter der Herrschaft der Perser) hingewiesen. Einen eleganten Ueberblick über die Geschichte unserer Zeit gibt E. Renan (Histoire du peuple d'Israel V, Paris 1894). Zu vergleichen ist auch noch O. Holtzmanns Darstellung unserer Zeit (in Stades Geschichte Israels, Bd. 2). — Die alttestamentlichen Theologien machen meist vor unserer Periode Halt oder behandeln sie nur noch ganz kurz. H. Schultz (Alttestamentliche Theologie, 5. Aufl., 1896) hat sie kurz berücksichtigt (vgl. S. 285—309, 470—492, 634—643 u. ö.). E. Schürer hat in seinem nunmehr in vierter Auflage erschienenen Werk »Geschichte des jüdischen Volkes« (II. Bd. 1907. III. Bd. 1909. I. Bd. 5. Aufl. 1920 ist ein unveränderter, anastatischer Neudruck der 3. und 4. Aufl. 1908) die Religion des Judentums nicht besonders, sondern nur im Zusammenhang der allgemeinen Kultur-

geschichte des Judentums behandelt. Aber in diesem Rahmen kommt natürlich auch die religiöse Seite zu ihrem Recht (vgl. namentlich Bd. II und darin wieder die Abschnitte §§ 24—29; § 29 die messianische Hoffnung). Ich brauche kaum hervorzuheben, wieviel der vorliegende Versuch diesem Werk verdankt und wie sehr er in allem mit dem von Schürer mit bewundernswerter Umsicht zusammengetragenen Material weiterbaut. In A. Schlatters kurzem Ueberblick (Israels Geschichte von Alexander dem Großen bis Hadrian, Stuttgart 1901) finden sich manche wertvolle Bemerkungen auch zur religiösen Entwicklung des Judentums.

Auf der andern Seite haben sich die neutestamentlichen Forscher rückwärts schauend gleichfalls mit unserem Gebiet beschäftigt. Sehr lesenswert — besonders auch wegen der schönen und gewandten Darstellung ist noch immer A. Hausrath (Neutestamentliche Zeitgeschichte, 3 Bde., Heidelberg 1868—1873; vgl. namentlich I 1—150, II 95—182). Th. Keim gibt eine Schilderung der Religion des zeitgenössischen Judentums (Geschichte Jesu, Bd. I, 1867, S. 173—306). Edersheim hat in sein großes zweibändiges Werk (The life and time of Jesus the Messiah I, 1884, II 1900) umfangreiches Material aus der jüdischen Tradition verwoben. Leider ist dies kritisch nicht gesichtet und unübersichtlich hier und da zerstreut. Ebenso bringen H. Wendt in der Lehre Jesu, 2. Aufl., 1901, Abschnitt 2 die geschichtliche Anknüpfung für die Lehre Jesu und H. Holtzmann (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie Bd. I, 1897, S. 28—109) einen Abschnitt über die religiöse und sittliche Gedankenwelt des gleichzeitigen Judentums (vgl. noch P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 1901). Die zahlreichen Monographien zum Leben Jesu enthalten natürlich viel Material auch für unsere Zeit. Weitaus das gründlichste und wertvollste ist bei G. Dalman (Die Worte Jesu, Leipzig 1898) zu finden. Dalman gibt zwar keine zusammenfassende Darstellung, aber eine Reihe von Einzeluntersuchungen zu Grundbegriffen der jüdischen Religion — vorwiegend sprachlicher Art — von großem Wert. Bedeutsam ist auch vor allem W. Baldensperger (Das Selbstbewußtsein Jesu im Licht der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 1892, 2. Aufl., I. Hälfte, 1903; vgl. das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums, Gießen 1900), nur daß hier der apokalyptische Glaube des Judentums zu sehr idealisiert und im Gegensatz zum Gesetzestum dargestellt ist. Eine Charakterisierung der Gesamtfrömmigkeit des späthellenistischen Judentums hat Bousset (Predigt Jesu in ihrem Gegensatz zum Judentum, 1892, S. 10—41) versucht, ist aber dabei in den entgegengesetzten Fehler einer zu einseitigen Hervorhebung des Gegensatzes der jüdischen gegen die evangelische Frömmigkeit verfallen. Andere Monographien, die besondere Fragen (Reich Gottes, Menschensohn, den Begriff des Glaubens, die Ethik, das religionsgeschichtliche Problem usw.) behandeln, werden zu den betreffenden Abschnitten genannt werden.

Ein nur mit Vorsicht zu benutzendes Hilfsmittel zur Kenntnis der zeitgenössischen pharisäischen Theologie ist F. Webers Werk (Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, hrg. von F. Delitzsch und G. Schnedermann, 2. Aufl., Leipzig 1897). Hier ist die spätere rabbinische Theologie geschildert und nirgends ein Versuch gemacht, das Aeltere vom Jüngeren abzuscheiden, vielmehr alles auf eine Fläche aufgetragen. Zur Ergänzung ist daher vor allem W. Bachers (Agada der Tannaiten, 2 Bde., Straßburg 1884—1890. 2. Aufl. d. I. Bd. 1903) zu benutzen. In dieser ungemein gründlichen Arbeit hat Bacher die mit Namen überlieferten Aussprüche der einzelnen jüdischen Lehrer aus der Haggada zusammengestellt und damit den ersten Grundstein zur Darstellung einer Geschichte der jüdischen Theologie gelegt. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang endlich Wünsche (Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878); O Holtzmann (Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu. Vortrag. Gießen 1901); E Bischoff (Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und Himmelreich in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt, Leipzig 1905).

Seit der 2. Aufl. des vorliegenden Buches ist eine Fülle von Literatur neu erschienen, die jeweilig an ihrem Orte genannt wird, soweit sie dem Verfasser zugänglich war. Das wichtigste sei hier zur bequemeren Uebersicht zusammengestellt: Neben die (teilweise veraltete) Uebersetzung von E. Kautzsch (Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, 2 Bde., Tübingen 1900; die 2. Aufl. ist nur ein mechanischer Neudruck) ist die von R. H. Charles getreten (The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT. 2 Vol. Oxford 1913), die auch den Achikarroman und die Damaskusschrift enthält und überall die besten Ausgaben benutzt. Eine gute Einleitung in diese Literatur bietet W. O. E. Oesterley (The books of the Apocrypha. Their origin, teachings and contents. 3. Ausgabe. London 1916).

An zusammenfassenden Darstellungen der hier behandelten Religion sind zu vergleichen Oesterley and Box (The Religion and Worship of the Synagogue, 1907); A. Bertholet (Biblische Theologie des AT, Bd. II. Die jüd. Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, 1.—2. Aufl., Tübingen 1911) und Gustav Hölscher (Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Gießen 1922, S. 160—251: Das hellenistische und das römische Zeitalter). Vor allem aber ist auf Eduard Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums, 3 Bde., Stuttgart 1921—23) zu verweisen, dessen zweiter Band (Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret) sich ausschließlich mit der späthellenistischen Zeit befaßt und das Judentum in den ganzen politischen, kultur- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang des vorderen Orients hineinstellt. Wie Bousset so behauptet auch er einen starken Einfluß der iranischen Religion auf das hellenistische Judentum.

Im übrigen wird die jüdische Religion der späthellenistischen Zeit von den Darstellungen benachbarter Gebiete aus mannigfach gestreift oder eigenartig beleuchtet. Die Papyrusforschung hat besonders die kulturellen und religiösen Verhältnisse, unter denen die ägyptischen Juden lebten, klargestellt. Wer sie zusammenfassend überblicken will, sei etwa auf Schubart verwiesen (Aegypten von Alexander dem Großen bis auf Mohammed, Berlin 1922), wer aus der Sprache für die Religion lernen will, auf Deissmann (Licht vom Osten. Das NT und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 4. Aufl., Tübingen 1923). Von den zahlreichen Einzelforschungen sind für uns vielleicht die bedeutsamsten von Bludau (Juden und Judenverfolgungen im alten Aegypten, Winterthur 1906); Juster (Les juifs dans l'empire Romain, Paris 1914); J. Lesquier (L'alabarches de l'Égypte. Revue Archéol. VI, Paris 1917); A. Neppi Modona (La vita pubblica e privata degli Ebrei in Egitto. Aegyptus III—IV); v. Premerstein (Alexandrinische und jüdische Gesandte vor Hadrian. Hermes 57, 266 ff.); W. Weber (Eine Gerichtsverhandlung vor Kaiser Trajan. Hermes 50, 14 ff.); v. Premerstein (Zu den sog. alexandrinischen Märtyrerakten. Philologus Suppl. 16, 11 ff.); Leo Fuchs (Die Juden Aegyptens in ptol. u. röm. Zeit. Veröffentlichungen der Dr. A. S. Bettelheim Memorial Foundation, Wien 1924); C. C. Edgar (More tomb stones from Tell el Yahoudije. Annales du Service des Antiquités de l'Egypte XXII, Cairo 1922, und dazu Lietzmann, ZNW XXII 280 ff.); H. Idris Bell (Jews and Christians in Egypt, London 1924); H. Willrich (Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüd. Literatur. Forschungen NF 21, Göttingen 1924) usw.

Die vertiefte Erkenntnis der hellenistischen Religionen kommt auch dem Verständnis der jüdischen Religion zugute. Auf diesem Gebiet haben vor allem die klassischen Philologen gearbeitet und dadurch »das religionsgeschichtliche Problem« des Ursprungs und des Zusammenhanges der jüdischen Apokalyptik mit verwandten Erscheinungen kräftig gefördert. Zusammenfassende Werke stammen von Paul Wendland (Hellenistisch-röm. Kultur, 2.—3. Aufl., Tübingen 1912); Franz Cumont (Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum ², Leipzig 1914); Richard Reitzenstein (Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl., Leipzig 1920); Raffaele Pettazzoni (I misteri.

Saggio di una teoria storico-religiosa, Bologna 1923). Von einzelnen bedeutsamen Monographien seien hervorgehoben: Eduard Norden (Agnostos Theos. Untersuchungen Zur Formgeschichte religiöser Rede, Leipzig 1913); Franz Boll (Aus der Offenbarung Johannis, Leipzig 1914); Josef Kroll (Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914); Richard Reitzenstein (Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921); Eduard Norden (Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. Studien der Bibliothek Warburg Nr. III, Leipzig 1924).

Der Zugang zum rabbinischen Judentum ist jetzt sehr erleichtert durch die Einleitung von Hermann L. Strack (Einleitung in Talmud und Midrasch, 5. Aufl., München 1921). Eine Fülle von Stoff haben gesammelt, gesichtet und verarbeitet H. L. Strack und P. Billerbeck (Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, 4 Bde., München 1922 ff. Bisher 2 Bde. erschienen). Einzelne rabbinische Texte, die auch für das Judentum bezeichnend sind, findet man bequem zusammengestellt und übersetzt bei Paul Fiebig (Jesu Bergpredigt, Göttingen 1924. Forschungen NF 20). Religionsgeschichtlich bedeutsamer sind die Studien von Wilhelm Brandt (Die jüdischen Baptismen, Gießen 1910; Elchasai, Gießen 1912) und besonders von Bousset (Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907. Forschungen Heft 10), der christliche Gnosis und jüdische Apokalyptik hier in den großen Strom des vorderorientalischen Synkretismus hineinstellt, während Karl Holl (Urchristentum und Religionsgeschichte, Gütersloh 1925) die Eigenart der christlichen Religion gegenüber den hellenistischen Religionen scharf zu erfassen sucht.

ERSTER ABSCHNITT

UNIVERSALE TENDENZEN UND NATIONALE GEBUNDENHEIT

KAPITEL I. UNIVERSALE TENDENZEN

I. Die jüdische Religion der 3 Jahrhunderte von der Makkabäerzeit bis zur endgültigen Vernichtung des jüdischen Volkes scheint auf den ersten Blick ein gärendes Chaos zu sein. Wenn etwas an ihr charakteristisch ist, so ist es die Uneinheitlichkeit und der Selbstwiderspruch. Es ist daher nicht leicht bei einem Versuch ihrer Charakterisierung den Einsatzpunkt zu finden. Wir werden aber nicht fehlgreifen, wenn wir an die Spitze unserer Darstellung das Problem des Verhältnisses zwischen den universalen Tendenzen des hellenistischen Judentums und seiner nationalen Gebundenheit rücken. Ist doch aus dem Schoß des Judentums, als die Zeit der Reife gekommen war, eine Universalreligion, genauer die Universalreligion des Evangeliums, entstanden. Die entscheidende und für eine zusammenfassende Würdigung des hellenistischen Judentums in erster Linie stehende Frage wird also jedenfalls die sein, wie weit seine innere Entwicklung jenem Resultat vorgearbeitet hat, wie weit wir von universalistischen Tendenzen in ihm reden können.

Freilich auf den ersten Blick scheint es, als wenn das Judentum dieser späten Epoche eine durchaus an die Nation gefesselte Religion geblieben ist. Hat es sich doch bis auf den heutigen Tag von diesen Fesseln nicht befreit. Wer aber auf Unterströmungen und verborgene Ansätze zu achten versteht, der sieht, daß in dieser Zeit in der Tat starke universale Tendenzen vorhanden und an der Arbeit sind. Auf diese als auf das Charakteristische und Neue haben wir in erster Linie unser Augenmerk zu richten.

Das Judentum steht nicht allein in dieser religionsgeschichtlich so hochbedeutsamen Entwicklung. Auf dem großen und geschichtlich seit langer Zeit eng zusammenhängenden Kulturgebiet, dessen Grenzen im Osten die Iranische Hochebene und das Kaspische Meer, im Westen Italien und die Afrikanische Küste bildeten, zeigen sich an zahlrei-

chen Orten parallele Tendenzen und Strebungen[1].

Seit dem überraschenden Emporkommen der persischen Weltmacht und erst recht seitdem Alexander der Große durch die großzügigste Eroberungs- und Kolonisationspolitik den Westen dem Osten vermählt hatte, seit dem Aufkommen der großen Staatengebilde der Diadochenzeit hat sich die Struktur des Völkerlebens um das Mittelländische Meer von Grund aus verändert [2]. Die kleinen nationalen Gebilde, mit denen Orient und Okzident übersät waren, diese lebendigen Einheiten, in denen Aeußeres und Inneres, nationale Kultur und Religion eine wundervolle Einheit gebildet hatten, waren zerbrochen und zertrümmert. Und mit jenen nationalen Gebilden sanken auch die nationalen Religionen dahin, sie hatten ihre Blütezeit gehabt und verfielen unaufhaltsam dem Verwelkungsprozeß. Das Einheitsband von Religion und Nation lockerte sich, die Religion begann sich vom nationalen Leben zu lösen. Sie entließ wenigstens einen beträchtlichen Teil dieses Lebens aus ihrem Bereich und ihrer Herrschaft. Die neuen Staatengebilde, die entstanden, waren religionslos. Die Kriege, die man mit Söldnerheeren auskämpfte, führte man nicht mehr im Namen der Götter. Die innere Verwaltung jener Staatengebilde mit ihrem Beamtenheer und ihrer Bürokratie, mit ihren Titeln und Würden und Hofämtern, mit der ganzen ausgebildeten Verwaltungstechnik, das alles hatte mit dem Kult der Götter nichts mehr zu tun. Die Religion war aus einer Anzahl alter und fester Verbindungen, die sie eingegangen war, gelöst. Ihre Ranken und Triebe liegen am Boden oder sind ein Spiel der Winde geworden. Daher kommt ein unruhiges Gären in das religiöse Leben der Völker der mittelländischen Kulturen. Vom nationalen Boden gelöst überschreiten die Religionen die Grenzen des einzelnen Volkes, dem sie gehört hatten, und wandern von Ost nach West, von West nach Ost. Die griechischen Götter werden im Orient heimisch, und die orientalischen Götter wandern weit nach Westen. Es hört auf eine Selbstverständlichkeit zu sein, daß der Volksgenosse auch Religionsgenosse ist und nur der Volksgenosse Religionsgenosse sein kann. Nicht mehr entscheidet die Geburt schlechthin über die Zugehörigkeit der einzelnen zu einer Religion, freier Wille und Entschluß können dabei eine Rolle spielen. Religion haben heißt nicht mehr einfach der Sitte und dem Brauch folgen, Religion wird Ueberzeugung. Der religiöse Individualismus erwacht und in diesen vom heimatlichen Boden sich lösenden Religionen entsteht ein Tasten und Suchen nach neuen Formen,

[1]) Ueber diese Entwicklung vgl. Eduard Meyer, Geschichte des Altertums III 1 167—174, und Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien, Berlin 1925; R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen [2] S. 10 ff.

[2]) Ganz besonders gilt das Gesagte von den Gebieten mit aramäischer Sprache, Syrien, Phönizien, den Euphratländern, also dem Seleuzidenreich. Nirgends war der nationale und religiöse Synkretismus stärker als hier, Wellhausen, JJG 236.

das häufig gerade im Bizarren und Mysteriösen seine Befriedigung findet. Ueberall zeigen sich dieselben Erscheinungen im religiösen Leben: Loslösung der Religion von der Nation und die Tendenz der Frömmigkeit zum Universalismus.

Mitten in diesem Strom der Entwicklung steht das Judentum; ja fast nirgends treten diese Tendenzen so deutlich und in solcher Stärke in die Erscheinung wie hier. Freilich sind die parallelen Bildungen, die wir nachweisen können, zum Teil schon älter. Die auffallendsten Analogien zur Entwicklung des Judentums zeigt vor allem die iranische Religion. Aber nach dem heutigen Stand der Religionswissenschaft liegt deren Geschichte viel stärker im Dunkeln. Auch hat — wenigstens soweit das Gebiet der großen hellenistischen Kultur und später des römischen Kaiserreichs in Frage kommt — die iranische Religion in ihrem Ableger, der Mithrasreligion, ihre eigentliche Expansionskraft und ihre Propaganda erst später, von der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts an entfaltet. Innerhalb der griechisch-römischen Kulturwelt zeigen die zahlreichen Mysterienvereine eine gleiche Tendenz. Aber unser Wissen von diesen ist leider noch fragmentarischer. Auch ist keine von jenen Mysterienreligionen wenigstens der vorchristlichen Jahrhunderte, was Intensität der Wirksamkeit, Expansionskraft und innere Einheitlichkeit anbetrifft, an Bedeutung der Religion des Judentums gleichgekommen. Keine hat wie die jüdische Religion den Mut der Exklusivität besessen und den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben. Keine hat den ihnen allen anhängenden Charakter der mysteriösen Geheimniskrämerei und des Winkelsektentums so abgestreift. Keine ist so eine tatsächliche Macht und ein Problem für die Völker geworden. Diese Entwicklung der jüdischen Religion ist die wichtigste religionsgeschichtliche Tatsache in dem letzten Jahrhundert der Diadochenzeit und dem ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit, wenn wir einmal von der später aufkommenden jungen christlichen Gemeinde absehen.

Es wird daher ein genaueres Erfassen dieses Prozesses in seinen Einzelheiten auch für die allgemeine Religionsgeschichte von allergrößtem Interesse sein. Hier zeigen sich die Erscheinungen einer ungemein wichtigen religiösen Neubildung zum erstenmal im hellen Lichte der Geschichte, in ursprünglicher Deutlichkeit und Frische.

Wenn wir aber diese ganze Tendenz mit einem zusammenfassenden kurzen Ausdruck bezeichnen wollen, so können wir angesichts dieser Erscheinungen von einer Entwicklung der Frömmigkeit zur »Kirche« reden. Denn die neuen religiösen Formen, die sich im Lauf dieser Loslösung der Religion vom nationalen Leben bilden, bieten, religionsgeschichtlich betrachtet, überraschende Parallelen zu den Formationen, in denen sich später das Leben der universalen Religion des Christentums kristallisiert hat. Wohlgemerkt: diese neuen Formen

liegen hier überall eingebettet und eingeengt in den alten Formen nationaler Frömmigkeit, wir haben sie hier nicht in ihrer Reinheit. Trotzdem hat gerade das Judentum mit den neuen Formen seiner Frömmigkeit dem Christentum eine gewaltige Vorarbeit geleistet. Wenn im folgenden daher oft einfach von jüdischer »Kirche« und »kirchlicher« Frömmigkeit die Rede ist, so geschieht das, um an jene weltgeschichtlich und religionsgeschichtlich bedeutsamen Zusammenhänge zu erinnern.

II. Wenn wir genauer zusehen, so hat freilich die geschilderte Entwicklung nicht erst im Zeitalter des hellenistischen Judentums begonnen. Sie setzt bereits bedeutend früher ein. Was namentlich den ersten wesentlichen Punkt betrifft: Die Loslösung der Religion von einem Teil des nationalen Lebens, sagen wir bestimmter vom politischen Leben des Volkes, so ist sie für das Judentum bereits viel früher erfolgt, nämlich in der Zeit des Exils und nach dem Exil. Es ist ja oft darauf hingewiesen, daß das Endresultat der Rückkehr der Juden aus dem Exil nicht die Aufrichtung des alten jüdischen Staates und der jüdischen Nation gewesen sei, sondern die Bildung einer religiösen Gemeinde. Sehr deutlich tritt uns schon hier jene Erscheinung der Trennung der Religion vom äußeren, nationalen und politischen Leben entgegen. Ein politisch selbständiger Faktor war die neugegründete Tempelgemeinde in den Jahrhunderten ihres Bestehens bis zur Makkabäerzeit nicht. Sie stand während der ganzen Zeit jedenfalls in vollkommener Abhängigkeit erst vom persischen, dann vom griechischen Oberherrn. Ueber die nähere Art der rechtlichen Stellung des jüdischen Tempelstaates wissen wir herzlich wenig. Die früher mehrfach geäußerten Zweifel daran, daß die Provinz Juda in der persischen Zeit unter einem eigenen Statthalter gestanden habe, haben sich als unbegründet erwiesen [1]. Aber die Frommen der Tempelgemeinde haben in allen in Betracht kommenden Jahrhunderten keine Kriege mehr im Namen Jahwes geführt. Sie hatten kein äußeres staatliches Dasein zu pflegen und zu erhalten. Auch das innerpolitische Leben der kleinen frommen Gemeinde

[1]) Sesbazar (wahrscheinlich verschrieben für Sin-bal-uṣur) und Serubabel waren trotz ihrer babylonischen Namen zweifellos Juden und selbständige, von Samaria unabhängige Statthalter; vgl. Esra 5 14, 6 7. Wie die rechtlichen Verhältnisse der Provinz nach Serubabel geordnet waren, wissen wir nicht; aber Neh 5 15 spricht dafür, daß sie in der Regel ihren eigenen Statthalter hatte, wenn dieser freilich auch nicht immer jüdischer Herkunft gewesen sein mag. Aus den Urkunden von Elephantine wissen wir jetzt, daß der Hauptgegner Nehemias Sanballat (richtiger Sinuballiṭ) Statthalter von Samaria war und daß Bagoas (Bagohi) der Nachfolger Nehemias als Statthalter von Jerusalem gewesen ist. Beachtenswert ist für die innere Verfassung der Gemeinde, daß nach dem Exil zunächst noch die Laiengeschlechter den Vorrang haben; der Umschlag erfolgte mit der Einführung des Gesetzes durch Esra: fortan übernimmt die Geistlichkeit mit dem Hohenpriester an der Spitze die Führung. Darin prägt sich die Umwandlung des politischen Staates zum »Kirchenstaat« am deutlichsten aus.

stand unter höchst einfachen Bedingungen. So kehrte sich die Frömmigkeit vom äußeren Volksleben ab nach innen. Die Religion des Judentums wandte sich ganz und gar dem Tempel von Jerusalem zu; daneben zog sie höchstens noch die sehr einfache Gerichtsbarkeit in ihren Bereich. Und wie es in der persischen Zeit war, so wird es im großen und ganzen auch in der griechischen Zeit gewesen sein, für die wir beim Mangel aller Quellen nur auf Vermutungen angewiesen sind.

Fast könnte es so scheinen, als ob man in der zweiten Hälfte des hellenistischen Zeitalters im Gegensatz zu den vorhergegangenen Jahrhunderten von einem erneuten engen Bündnis zwischen Religion und Nation reden könnte. Bedeutete doch die Makkabäerzeit zunächst eine energische nationale Erneuerung. Und sichtlich begannen mit ihr wieder — deutlich voneinander unterscheidbar — im Volksleben Israels zwei Strömungen nebeneinander zu wirken, die rein nationale, und die, wenn wir das zusammenfassende Wort dafür wählen wollen, »kirchliche« Strömung. Dennoch kann kein Zweifel daran sein, welche von beiden widerstreitenden Tendenzen im Lauf der Entwicklung entschieden die Oberhand bekommen hat. Die nationale Erhebung im Zeitalter der Makkabäer ist gleichsam nur der äußere Hebel für die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit geworden; es handelt sich keineswegs nur um eine Erneuerung spezifisch nationaler Frömmigkeit. Auch für die Zeit des späthellenistischen Judentums können wir also von einer dauernden Abwendung der Religion vom Außenleben des Volkes zur Innenseite, von einer Grundtendenz zur »Verkirchlichung« der Frömmigkeit reden.

Die Flamme der nationalen und politischen Begeisterung, welche die Helden des Makkabäergeschlechts im jüdischen Volk angefacht hatten, erlosch sehr bald; das Bündnis zwischen den Vorkämpfern für die Freiheit des Volkes und den eigentlich Frommen im Volke zerriß wieder. Den Makkabäern gelang es nicht, das Volk dauernd in die neuen Bahnen des nationalen Lebens hineinzureißen. Schon in den Anfängen der Freiheitskämpfe, nachdem soeben die Freiheit der Religionsübung gesichert war, löste sich die »Synagoge der Chasidäer«, der eigentliche Kern der Frommen im Volke, wieder von ihnen ab. I Macc 7 13 f. vgl. 2 42. Die folgende Zeit hat dann noch einmal alle Kreise des wahren Israels zusammengeführt. Aber schon unter Johannes Hyrkan traten die Frommen wieder in Gegensatz zu dem Fürstengeschlecht und der neu erblühten Priesteraristokratie. Unter Alexander Jannäus bildete diese Opposition bereits eine gefährliche Macht und hatte die Mehrheit des Volkes hinter sich. Der Zwiespalt der kirchlich gesinnten und der nationalen (aristokratischen) Kreise hat dann wesentlich zum Untergang der Makkabäerherrschaft beigetragen, und in den salomonischen Psalmen erklären die Gläubigen den Sturz des unrechtmäßigen Herrschergeschlechts,

das den Thron Davids geraubt habe, für ein gerechtes Gericht Gottes.

Es ist nun sehr bezeichnend, daß dieselben Frommen sich mit der darauf folgenden Fremdherrschaft des Herodes abzufinden wußten. Die Pharisäer Sameas und Pollio (Schemaja und Abtalion) rieten dem Volk, dem Herodes die Tore zu öffnen (Jos. A. XV 3 f.), und haben sich selbst seiner Herrschaft willig unterworfen. Herodes hat sie ihrerseits gewähren lassen. Der Grund für diese seltsame Erscheinung liegt nicht im Zufälligen, sondern tiefer. Die »kirchliche« Frömmigkeit des Pharisäismus forderte als ihr Gegenstück die Fremdherrschaft, welche ihr die Sorge für alles Politische und äußerlich Nationale abnahm. Für die Herrscher aus dem eigenen Volk und ihr notwendig weltliches Treiben und Gebaren fühlte man sich verantwortlich und trat dagegen in Opposition. Einen Halbjuden und dem ganzen Empfinden des Volkes nach Fremden konnte man eher ertragen, wenn er in voller Weltlichkeit die äußeren Geschäfte des Staates besorgte. Damit war nun die endgültige Loslösung der Frömmigkeit vom äußeren nationalen Leben in dessen ganzer Breite entschieden. Die Behauptung der Selbständigkeit der Nation, Kriegsführung und Kriegsdienst, Verträgeschließen, die Organisation des Heeres, Festungsbauten, die Erhebung der Steuern, die Finanzverwaltung, die Sorge für den Verkehr, die öffentlichen Bauten — das alles wurde nun profanisiert und hatte keine Beziehung zur Religion mehr. Von dorther empfing diese keine Anregung und keine Förderung mehr, wie es noch zur Makkabäerzeit gewesen. Diesem ganzen Getriebe stand der Fromme völlig teilnahmlos gegenüber. In dieser Hinsicht war die herodianische Zeit für die eigentümliche Weiterbildung der jüdischen Frömmigkeit ungemein bedeutungsvoll. Als dann das römische Imperium direkt die Verwaltung des Landes in die Hand nahm, änderte sich wenig an der Struktur der jüdischen Frömmigkeit. Alles äußere Leben des Volkes blieb vollkommen unterbunden, mit um so größerer Tatkraft wandte sich die Frömmigkeit dem zu, was ihr noch übrig geblieben, der Beherrschung des inneren Lebens. — Freilich war ein Unterschied zwischen der Herrschaft des Halbjuden Herodes und der reinen Fremdherrschaft der Römer. Herodes war bekannt und vertraut mit den Eigentümlichkeiten seines Volkes. Mit eisernem Sinn und eherner Faust hat er in seinem Land Ordnung geschaffen und erhalten, aber mit Klugheit und Verständnis hat er die Eigentümlichkeiten des Judentums geachtet, so wie es die Römer gar nicht konnten, selbst wenn sie gewollt hätten. Und das auf dem Judenvolk schwerer und unerträglicher als die Tyrannis des Herodes lastende Joch der römischen Fremdherrschaft brachte nun in einer von Jahrzehnt zu Jahrzehnt sich steigernden Weise die nationale Unterströmung im jüdischen Volk wieder an die Oberfläche. Für eine Weile verlor der Pharisäismus, die unpolitische »kirchliche« Frömmigkeit, das Heft aus den Händen. In einer mächtigen

Flamme loderte, aller Welt sichtbar, die nationale Leidenschaft des Volkes empor. Als aber nach dem letzten verzweifelten Widerstand im jüdischen Krieg und im Barkochba-Aufstand die jüdische Nation vernichtet war, blieb nunmehr das Gebilde der erstarrten jüdischen Religionsgemeinschaft ganz ohne äußeren volksmäßigen Zusammenhang stehen.

Das späthellenistische Judentum ist eine komplizierte disharmonische Erscheinung. Zwei miteinander streitende Tendenzen ringen in ihm um die Oberhand. Dennoch ist im letzten Grunde eine Einheit der Entwicklung vorhanden. Die eine Tendenz hat schließlich der andern dienen müssen. Die nationale Erneuerung hat die jüdische »Kirche« erstarken lassen. Was ist aus der kleinen Tempelgemeinde, die die Literatur der Psalmen sammelte, im Lauf der Jahrhunderte seit der Makkabäerzeit geworden! Eine wohlorganisierte, weltbekannte, für die Weltgeschichte bedeutsame einheitliche Geistesmacht, eine Geistesmacht, die sich unter Verzicht auf die meisten Bindemittel, durch welche die alten nationalen Religionen zusammengehalten wurden, ihre neuen festen Formen geschaffen hatte. Das Gefühl der Gemeinsamkeit und der Gleichartigkeit hat sich in ihr zu einer Kraft entwickelt, wie sie vorher noch niemals vorhanden gewesen war. Namentlich ist auch hier allem Anschein nach das herodianische Zeitalter von entscheidender Bedeutung geworden. In dem voraufgehenden makkabäischen Zeitalter hatten die Frommen eine allerdings ständig an Ausdehnung und Einfluß wachsende Partei gebildet. Doch hatten sie sich auch in der Opposition verzehrt und waren im Widerstand gegen die Weltlichkeit des Herrscherhauses selbst weltlich geworden. Aber in der herodianischen Zeit haben sie die unbeschränkte und unangefochtene Herrschaft im Volksleben sich errungen. Von aller Betätigung nach außen hin abgeschnitten, begannen sie mit um so größerer Kraft und Zähigkeit auf die Volksseele zu wirken; und sie haben es vermocht, dem Judentum jenen gleichförmigen Charakter, jenen bestimmten Stempel aufzuprägen, der uns in den Evangelien und in den andern Schriften des Neuen Testaments entgegentritt. — Danach, in der Zeit der sich steigernden Schreckensgewalt des Zelotismus, ist zwar ihre Herrschaft wieder aus dem Volksleben zurückgetreten. Aber als jene zu dem grausigen Ende des Volkes geführt hatte, haben Pharisäer und Rabbinen nunmehr auf die Dauer, erst von Jabne, später von Tiberias aus, ihr unumschränktes Regiment aufgerichtet und aus dem Judentum jene zähe Macht geschaffen, die aller aufreibenden Kraft der Jahrhunderte spottend widerstanden hat. Auch darauf ist endlich noch besonders zu achten, daß in der Zeit des späthellenistischen Judentums, wie im folgenden Abschnitt nachgewiesen

werden soll, eine Einrichtung zurücktrat, die für das vorhergehende Zeitalter recht eigentlich bezeichnend gewesen war, die des Tempeldienstes in Jerusalem. Wenn es auch äußerlich nicht sichtbar ward, innerlich verloren für die neue Frömmigkeit der Tempel und das Priestertum mehr und mehr an wirklicher Bedeutung. Damit aber wird ein weiteres Band zwischen der Frömmigkeit und dem nationalen Leben allmählich gelockert. Denn im gemeinsamen Kult pulsiert ja gerade das nationale Leben und findet die nationale Sitte ihren lebendigsten Ausdruck. Mit der allmählichen Loslösung vom Kultus befreite sich das Judentum von seiner örtlichen Gebundenheit. Die neue Frömmigkeit konnte, das hat die Geschichte gezeigt, mit ihren neuen Formen weiter bestehen, auch als ihr bisheriger Mittelpunkt zerstört war.

Somit gelangen wir, wenn wir alles abwägen, zu dem Schluß, daß in der durch die Makkabäerzeit bestimmten Epoche des spät hellenistischen Judentums, trotz entgegenstehenden Anscheins, der Prozeß der Loslösung der Frömmigkeit vom äußeren nationalen Leben sich mit aller Kraft fortgesetzt und erst recht wirklich vollendet hat.

III. Aber die eigentlich entscheidende Weiterbildung erfolgte zunächst von außen her. In dem Judentum der von Esra und Nehemia beherrschten Jahrhunderte ist zwar die negative Tendenz der Loslösung der Religion von der Nation deutlich wirksam. Aber von der positiven Kehrseite, dem Hinüberdrängen der Religion über die Grenzen der Nation, von einer Bewegung auf den Universalismus hin — ist noch herzlich wenig spürbar. Der jüdischen Tempelgemeinde, die sich nach dem Exil gebildet hatte, fehlt, trotzdem sie ein Innenleben von nicht hoch genug einzuschätzender Innerlichkeit und Stärke besaß, ganz und gar jegliche Ausdehnungskraft.

Aeußeres und Inneres hängen hier aufs engste miteinander zusammen. Der Religion des nachexilischen Judentums fehlte die Kraft der Ausdehnung, weil das jüdische Volkstum sie verloren hatte. Das Judentum führte in diesen Jahrhunderten ein trübes und mattes Dasein, es waren Zeiten der Stille und des trüben Hindämmerns.

Nur ganz allmählich hat sich in den Jahrhunderten vor der Makkabäerzeit das jüdische Volk ausgebreitet. In Palästina selbst blieb es auf die engsten Grenzen beschränkt. Daneben gab es seit dem Exil eine babylonisch-persische Diaspora. Dazu kommen nicht unbeträchtliche Anfänge der ägyptischen Diaspora. Die Uebersetzung des Alten Testaments wurde wahrscheinlich schon in frühhellenistischer Zeit begonnen (s. o. S. 9) und damit die erste Brücke zur hellenistischen Kulturwelt geschlagen. Aber das alles waren doch nur allmähliche Anfänge von

verschwindendem Umfange gegenüber dem ungeheuren Wachstum der Diaspora in dem folgenden Zeitalter. Es fehlte dem Judentum dieser Zeit, namentlich des unmittelbar der Makkabäerzeit vorangehenden Jahrhunderts, das Rückgrat, die feste Organisation, das sieghafte Gefühl der Ueberlegenheit.

Die Entstehung der jüdischen Diaspora ist allerdings ein heiß umstrittenes Problem. Es scheint aber doch, daß man als den Beginn des beispiellosen Aufschwungs der Diaspora erst die Makkabäerzeit anzusetzen hat. — Wenigstens in Palästina blieb die neue »Gemeinde« auf sehr enge Grenzen beschränkt. Eduard Meyer (Gesch. d. Judent. 107 f.) wird darin recht haben, daß uns der Bericht vom Mauerbau des Nehemia (Neh 3) Aufschluß über die Grenzen der Provinz Juda zu Nehemias Zeit gibt, obwohl nach Hölscher (bei Kautzsch-Bertholet z. St.) »der wirkliche Umfang jedenfalls etwas größer war; er wird etwa die Nordhälfte des ehemaligen Königreichs Juda umfaßt haben«. Nach Neh 3 gehörte nur ein sehr enger Bezirk von Dörfern und Flecken zum Tempelstaat. Im Süden lag bereits Hebron außerhalb dieses Bereichs; im Westen ging die Grenze etwa bis Zanoah; im Norden lief sie zwischen Gibeon und Mizpa hindurch (Meyer liest 3 7 statt Mizpa: Meronoth); im Nordosten gehörte noch Jericho dazu. Im Osten haben wir die natürliche Grenze des Jordans und des Toten Meeres. So nahe gelegene Flecken wie Kirjath Jearim, Zorea, Estaol scheinen in erst verhältnismäßig später Zeit von einem Zweig des in die jüdische Gemeinde aufgenommenen kalebitischen Volksstammes besiedelt zu sein. Das Stück des kalebitischen Stammbaumes I Chron 2 50 ff., das wahrscheinlich erst von einem Bearbeiter der Chronik (drittes vorchristliches Jahrhundert?) stammt, spiegelt die Vorgänge dieser Besiedelung wieder. Ebenfalls ist erst in einem späteren Nachtrag der Chronik von einer Besiedelung Lyddas (Lods) und eines offenbar benachbarten Fleckens Ono durch Benjaminiten die Rede I 8 12; vgl. die spät entstandene, resp. redigierte Liste Neh 11 35. Wenn in der Liste der mit Serubabel zurückkehrenden Exulanten Neh 7 37 = Es 2 33 die Leute von Lod, Hadid (I Macc 12 38) und Ono genannt werden, so ist das ein Beweis, daß diese Liste entweder nicht echt, oder später redigiert ist. Anders, aber ich glaube, nicht glücklich urteilt E. Meyer S. 151. Wir sehen hier, wie das Judentum der späteren nachexilischen Jahrhunderte in ganz allmählichem Vordringen nach Nordwesten gegen die Küste hin begriffen ist. Mit der bereits vollzogenen Besiedelung von Lydda hängt es wohl zusammen, daß bereits der Makkabäer Jonathan von dem syrischen König die Distrikte Ephraim, Lydda, Ramathaim zugesprochen erhielt I Macc 11 34. Der von den Edomitern in Besitz genommene Süden — Hebron, Adora, Marisa — wurde ebenfalls erst im Anfang der Makkabäerzeit erobert und ist seitdem wieder jüdisches Gebiet. I Macc 5 65 f., Jos. A. XIII 257. Wenn Ps.-Hekatäus (Josephus Ap. II 43) behauptet, daß Alexander Samaria den Juden steuerfrei überlassen habe, so ist das eine arge Zurückdatierung der Verhältnisse der Makkabäerzeit. In Galiläa und dem Ostjordanland gab es noch in der Makkabäerzeit so wenig Juden, daß sie von den Brüdern des Judas Makkabäus mit Weib und Kind nach Judäa übergesiedelt werden konnten. I Macc 5 23. 45. Wenn Hekatäus um 300 v. Chr. (bei Diodor 40 3, Reinach 15) erzählt, daß von den aus Aegypten vertriebenen Fremden die Vornehmsten nach Griechenland, der große Haufe (πολὺς λεώς) nach Judäa ausgewandert sei, so ist doch kaum aus diesem Bericht ein Schluß auf den Zustand der Bevölkerung in Judäa zu ziehen (Wellhausen JJG 205). Eher aus dem, was H. an derselben

Stelle über den Kinderreichtum dieses Volkes sagt (Reinach 19), wenn hier nicht nur eine auf die Vergangenheit sich beziehende historische Bemerkung vorliegt.

Danach wird man gut tun, sich auch von der Diaspora des Judentums in der vormakkabäischen Zeit keine zu übertriebenen Vorstellungen zu machen. Daß die von den Assyrern verbannten zehn Stämme meist im Heidentum untergegangen sind, ist außerordentlich wahrscheinlich. Woher sollten jene halbheidnischen Scharen die Widerstandskraft gegen eine solche Auflösung gewonnen haben! Die spätere Ueberlieferung weiß meist nur Sagenhaftes von ihnen. In das Gebiet der Sage gehören vielleicht auch die »ungezählten Myriaden« der zehn Stämme jenseits des Euphrats Jos. A. XI 133; aber die Bekehrung der Königin Zadda(n)-Helena von Adiabene (= Assyrien) und der Uebertritt ihres ganzen Königshauses zum Judentum (§ VI) läßt auf eine starke und vornehme Judenschaft dort schließen, die auch am Königshof verkehrte [1]. In Babylonien erhielt sich das Judentum seit dem Exil und hat, wie bekannt, immer von neuem bedeutsam in die Entwicklung des palästinensischen Judentums eingegriffen. Die Restauration unter Esra und Nehemia ging von Babylonien aus. Als Hyrkan II. sich vor Herodes nach Babylon geflüchtet hatte, wurde er von den dortigen Juden mit Begeisterung als Oberhaupt aufgenommen. Jos. A. XV 14 ff. Der bedeutendste Schriftgelehrte des Judentums, Hillel, kam aus Babylon. In späteren Jahrhunderten standen sich die palästinensische und babylonische Rabbinenschule in starker Rivalität gegenüber. Ob freilich in den Jahrhunderten nach Esra und Nehemia bei dem ständigen Zurückströmen der Juden in ihre Heimat (vgl. Es 7 f.) die babylonische Diaspora von großer numerischer Stärke geblieben ist, entzieht sich unserer Beobachtung [2]. — Von Babylonien hat sich das Judentum nach Medien ausgebreitet; über die Lage und die Anschauungen der medischen Juden, besonders in Susa, erfahren wir Genaueres aus dem Buche Esther [3]. Der Verfasser des Buches Daniel [4] hat sein Gesicht am Flusse Ulai (Eulaios). Nach Ekbatana und Rhagai führt uns erst das Tobitbuch, doch wird auch die dortige Judenschaft älter sein, wurden doch schon unter Artaxerxes Ochus Juden in Hyrkanien am Südufer des kaspischen Meeres zur Strafe für einen Aufstand angesiedelt (um 350 v. Chr.) [5].

Ueber das Alter der Judenschaft in Aegypten haben die Papyri aus Elephantine ganz neues Licht verbreitet. Da der jüdische Tempel in Jeb

[1]) Jos. A. XVIII 312, 379 nennt die beiden festen Städte Nehardea und Nisibis als Hauptsitze der babylonischen Judenschaft. Da Josephus XVIII 312 angibt, daß Nisibis am Euphrat liege, und da auch bei den Ereignissen, die XVIII 371—379 sich abspielen, nur südbabylonische Städte genannt werden, so wird Wellhausen (207 2) darin recht haben, daß mit diesem Nisibis nicht das bekannte, viel weiter nördlich und am Nebenfluß des Euphrat, dem Chaboras, gelegene Nisibis gemeint sein könne, sondern ein unbekanntes Nisibis in der Nähe von Nehardea. So jetzt auch Schürer III 6, Anm. 18. Spuren von Juden in Mesopotamien hat man auch in Keilschrifttexten gefunden; vgl. Schiffer in den Beiheften zur OLZ I 1907 und Johns in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XXX 1908, S. 107 ff., 137 ff.

[2]) Vgl. trotz seiner Uebertreibungen Jos. A. XII 149 (Juden in Mesopotamien). Offenbar jüdische Namen sind auf einer Reihe von Geschäftsurkunden aus der Zeit Artaxerxes I. in dem babylonischen Nippur gefunden. KAT³ 466.

[3]) Vgl. Gunkel, Esther.

[4]) Dan. 8, 2 ff.

[5]) Eusebius Chron. ed. Schöne II 112 f.; Wellhausen JJG. 192. Vgl. Act 29 ff.

(= Elephantine), wie ausdrücklich gesagt wird, bereits bestand, als Kambyses Aegypten eroberte (525 v. Chr.), so ist die dortige Judenschaft älter als die persische Zeit. Der Bau des Tempels[1] und das Heidentum[2], das noch in voller Ungebrochenheit herrscht, weisen mit Sicherheit auf die vordeuteronomische Zeit; die ägyptische Diaspora muß demnach in das 7. vorchristl. Jahrhundert zurückgehen. Aus der mehrfachen Erwähnung des »jüdischen Heeres« und seiner Abteilungen folgt, daß es sich um jüdische Söldner handelt, die im Dienst erst der ägyptischen, dann der persischen Könige standen und zum Lohn für ihre Kriegsdienste dort angesiedelt waren. Psammetich I. (664—609), der die Grenzwacht gegen Nubien durch starke Garnisonen sicherte, wird sich ihrer zuerst bedient haben[3]. Von hier aus erklären sich wahrscheinlich auch die Mahnungen im Deuteronomium (um 622), daß die Judäer nicht wieder in die Knechtschaft nach Aegypten zurückkehren sollen[4]; dies muß demnach in der Zeit Manasses öfter vorgekommen sein. Nach dem Aristeasbrief § 13 soll Psammetich (II. 594—588) jüdische Söldner in seinen Feldzügen gegen die Aethiopier verwendet haben wie später Ptolemäus Lagi I, der viele Juden nach Aegypten verpflanzte und sie als Söldner in seine Festungen legte[5]. In die assyrische Zeit gehört sicher auch Jesaja 19, weil Assur[6] ausdrücklich erwähnt wird (19 24). Ein ägyptischer Jude weissagt hier, daß »am Ende der Tage« fünf Städte in Aegypten sein werden, die die »Sprache Kanaans« (also hebräisch oder aramäisch, aber nicht griechisch!) reden; dann »wird ein Altar sein inmitten des Landes Aegypten und ein Malstein an seiner Grenze« (19 18 f.); er kennt noch keinen Tempel in Elephantine, aber vielleicht hat er auf einen Malstein ebendort gehofft. Aus Jeremia (41 ff., 44 1) erfahren wir von jüdischen Ansiedlern in Migdol und Tachpanches (= Daphnä) im Delta, in Noph (= Memphis) und in Patros (= Oberägypten). Damals (um 586) war das bereits Wirklichkeit, was Jes 19 noch von der Zukunft erwartet. Wenn Jeremia der ägyptischen Judenschaft den baldigen Untergang droht, so ist das nur eine der vielen nicht erfüllten Weissagungen der Propheten. Unter Alexander und den ersten Ptolemäern kamen neue jüdische Soldaten nach Aegypten; noch später werden

---

[1]) Der Tempel heißt אגרא mit einem sumerisch-akkadischen Ausdruck *(êkur)*, der vermutlich mit den Assyrern zu den Aramäern und Juden gewandert ist. Aus Einzelheiten des Baues geht wenigstens soviel mit Sicherheit hervor, daß er nicht nach dem Muster des Tempels von Jerusalem errichtet worden ist.

[2]) Neben Jāhû oder Jāhô (יהו), wie hier Jahwe stets genannt wird, erscheinen zahlreiche andere Gottheiten Palästinas wie Ašimbethel (אשמבית־אל), Anathbethel (ענתבית־אל), Anathjahu (ענתיהו) und Charambethel (חרמבית־אל); daß sie nicht als Engel, sondern als Gottheiten aufgefaßt wurden, geht aus der Grußformel eines Briefes hervor: *„Die Götter insgesamt* (אלהיא כל Cowley 39 1) *mögen für dein Wohlergehen sorgen zu jeder Zeit.“* Die uns erhaltenen Papyri kennen weder das Gesetz noch die Leviten; sie wissen weder von Aaron noch vom Sabbath, doch kann dies Zufall sein.

[3]) Vgl. Herodot II 30.

[4]) Vgl. Dt 17 16, 28 68.

[5]) Vgl. Herodot II 161. Nach einer Inschrift aus Abu Simbel, südlich von Elephantine, bestand das Heer Psammetichs II. aus Griechen, *ἀλλόγλωσσοι* und Aegyptern; nahe bei dieser griechischen Inschrift stehen neben griechischen auch semitische Personennamen, unter denen man auch Juden vermuten darf. Vgl. Schürer III 32, Anm. 33.

[6]) Daß Assur = Syrien sei, ist eine verzweifelte Ausflucht der Exegeten. Im übrigen vergleiche man die Erwähnung einer Diaspora Jes 11 11, 16, 27 13; Mich 7 12; Sach 10 6 ff; Ps 87 4, die wohl sämtlich in die nachexilische Zeit gehören.

mehrfach in verschiedenen Gegenden Aegyptens »Judenlager« erwähnt[1]. Neben den militärischen Ansiedlern, Kriegsgefangenen und Sklaven begegnen uns Juden in zahlreichen Papyris als Finanzbeamte, Steuerpächter, Flußzollwächter, Schreiber usw. im Dienst der ptolemäischen Regierung. Frühzeitig machte sich ihr Finanztalent geltend. Ein solcher Steuerpächter war der aus einer Novelle des Josephus bekannte Tobiade Joseph, dessen Vater Tobias uns jetzt durch die Edgar-Papyri aus Philadelphia im Faijum lebendig geworden ist[2]. Auch in Alexandria wird man seit der Gründung der Stadt Juden voraussetzen müssen.

Wenn sonst in dieser frühen Zeit an andern Orten von einzelnen Juden die Rede ist, so beweisen die Zeugnisse nichts für eine jüdische Diaspora. Die Nachricht über den gänzlich hellenisierten jüdischen Weisen, dem Aristoteles begegnet sein soll (Jos. Ap. I 176—182), ist lehrreich, aber doch wahrscheinlich durch viele Hände hindurchgegangen, so daß man nicht mehr sagen kann, was hiervon wirkliches Erlebnis des Aristoteles, was Erfindung des Ueberlieferers Klearch und der jüdischen Hellenisten war (Willrich, Juden und Griechen 45—47; Ed. Meyer, Ursprung II 28 Anm. 1). Immerhin mag man sich ihn etwa als einen »Schreiber« (Gelehrten) denken, wie dies ein Jahrhundert später Jesus Sirach war.

Bei alledem sind eine Reihe von Zeugnissen ganz außer acht gelassen, deren Zuverlässigkeit man neuerdings zu erschüttern versucht hat. Es sind dies alle jene Nachrichten und Aktenstücke, in denen von den Gunstbezeugungen, welche die Juden von Alexander und den ersten Seleuziden und Ptolemäern erfahren haben sollen, die Rede ist. Dahin gehören alle — vielfach vielleicht auf Ps.-Hekatäus zurückgehenden — Nachrichten bei Josephus (Ap. I 186 ff., II 39, 44, A. XII 8 ff., 119 f.) und im unechten Aristeasbrief über die Vergünstigungen, welche die Juden von Alexander dem Großen, Ptolemäus I. und den ersten Seleuziden erhalten haben sollen. So wird z. B. die Nachricht, daß Alexander die Juden bereits in Alexandria angesiedelt und ihnen mazedonisches Bürgerrecht geschenkt habe, Ap. II 35, B. II 487, durch die nicht bessere aufgehoben, daß dies erst unter Ptolemäus I geschehen sei: Jos. A. XII 8—9, Ap. I 186—189. (Ansiedlung unter »Ezechias«) II 44, Arist. 35 f. Daß Seleukus I. die Juden in den von ihm gegründeten Städten, namentlich in Antiochia, mit dem Bürgerrecht beschenkte, Jos. A. XII 119 vgl. Ap. II 39, wird durch die wahrscheinlich ebenfalls nicht richtige Notiz Jos. B. VII 44 widerlegt, nach welcher erst die Nachfolger Antiochus IV diesen das Bürgerrecht in Antiochia gewährt haben[3]. Wenn es c. Ap. II 39 heißt, daß von den Nachfolgern Seleukus I den Juden das Bürgerrecht in Ephesus und dem übrigen Jonien geschenkt sei, so erfahren wir A. XII 125, daß Antiochus II. θεός den Griechen, und zwar wie es scheint allein den Griechen, in diesen Städten das Bürgerrecht gewährleistet habe. In diese Reihe von Nachrichten gehört endlich auch neben den andern von Josephus mitgeteilten Akten Antio-

[1]) Vgl. die Sammlung des Materials bei Schürer III 24—52.

[2]) Vgl. Josephus A. XII 160 ff., der die Gestalt Josephs fälschlich in die Zeit Ptolemäus V. versetzt; er lebte vielmehr unter Ptolemäus III. Vgl. Greßmann, Die ammonitischen Tobiaden (Sitzungsber. Berl. Akad., Juli 1921).

[3]) Mit Recht weist Wellhausen JJG 241 darauf hin, daß von Verfolgungen der Juden in der Diaspora durch Antiochus IV. nicht die Rede sei, weil es noch keine Diasporagemeinden in dessen Reich gegeben habe, und schließt aus I Macc 11, 41 ff., daß in Antiochia um 145 noch keine jüdische Gemeinde existiert habe.

chus' III. jenes Aktenstück A. XII 148—153, durch welches die Ansiedlung von 2000 mesopotamischen Juden in Lydien und Phrygien befohlen wird. (Zu allem bisher Gesagten vgl. man die energischen und anregenden Darlegungen Willrichs in Juden und Griechen 1—63, denen sich im großen und ganzen auch Wellhausen angeschlossen hat. JJG 237 ff.)

Es bedurfte eines gewaltigen Anstoßes und einer tatkräftigen Erneuerung, ehe die jüdische »Kirche« sich frei entfalten und eine Erscheinung von weltgeschichtlicher Bedeutung werden konnte. Dieser gewaltige Stoß nach vorwärts erfolgte in dem siegreichen Kampf, den das Judentum unter der Leitung der Makkabäerhelden zunächst für seine religiöse, dann für seine nationale Freiheit führte. Da rauschte die Lebenskraft des jüdischen Volkes, die bereits zu versickern begann, von neuem mächtig empor, sowohl innerhalb Palästinas, als auch draußen in der Oikumene. Aus der Gemeinde in Judäa wird ein Volk, und damit bekommt auch das Judentum in der Diaspora ein festeres Rückgrat und einen Halt. Eine nationale Erneuerung pflegt sehr oft auch ein gewaltiges Anwachsen der Volkskraft in zahlenmäßiger Hinsicht zu verursachen. Zunächst erfolgte eine mächtige Ausbreitung im Stammland. Hier wurde allerdings auch mit Waffengewalt missioniert und das Heidentum mit Feuer und Schwert vernichtet. In dieser Weise wurden Idumäa, Peräa, Galiläa und ein Teil des Küstenstriches — wenigstens Joppe und Jamnia hatten später eine vorwiegend jüdische Bevölkerung — judaisiert.

Doch blieb das Judentum vielfach aufs Land beschränkt. Es hat in der Glanzzeit der Makkabäer eine Menge hellenistischer Kulturzentren zerstört. Aber es zeigte sich im ganzen unfähig zur Gründung neuer städtischer Kommunen. Zu Jerusalem und Jericho treten nur Joppe, Jamnia, Sepphoris (bis 6 n. Chr.), Tarichea, Tiberias als spezifisch jüdische Städte hinzu. In den nach dem Eroberungszug des Pompejus von Gabinius neugegründeten oder weiter ausgebauten hellenischen Kommunen wie in den Städten, welche Herodes und seine Söhne gründeten, blieb dem Hellenentum die Vorherrschaft. Doch brachte es das Judentum in diesen Städten an der Küste, in der Samaritis, in der Dekapolis zu sehr beträchtlichen Minderheiten. Wie stark auch hier das jüdische Element vertreten war, mag man aus den Zahlen ermessen, die Josephus in der Schilderung der Judenverfolgungen im Anfang des jüdischen Krieges mitteilt. B. J. II 457—486. Aber fast alles echt-jüdische städtische Leben konzentrierte sich in Jerusalem. Nach Ps.-Hekatäus (wahrscheinlich um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts) hatte Jerusalem 120 000 Einwohner. Jos. Ap. I 197. Seitdem wird die Stadt noch ganz beträchtlich gewachsen sein. Nach Josephus' allerdings stark übertriebenen Schilderungen sollen über eine Million Juden bei der Eroberung von Jerusalem durch Titus umgekommen sein. B. J. VI 420. Noch immer viel zu hoch wird die Angabe des Tacitus (Hist. V 13) sein, der die Zahl der gesamten Bevölkerung während der Belagerung auf 600 000 angibt. — Natürlich wird bei diesem Wachstum der Bevölkerung das Judentum sich sehr bald auch auf die benach-

barten Distrikte Phöniziens und Syriens ausgebreitet haben. In Ptolemais, Damaskus, Sidon, Berytus usw. läßt sich später eine mehr oder minder beträchtliche Judenschaft nachweisen.

Die einzelnen Stufen der gewaltigen Fortschritte des Judentums in der weiten Welt können wir leider nicht verfolgen. Schon im dritten Sibyllenbuch (erste Hälfte des 1. Jahrhunderts s. o. S. 19) heißt es, daß Meer und Land vom jüdischen Volk erfüllt sei (V. 271). Doch wird diese im panegyrischen Stil gehaltene Angabe natürlich nicht wörtlich zu nehmen sein. Ein ganz gewaltiges Anschwellen der jüdischen Diaspora setzt jedenfalls bereits die Beschreibung des erstens salomonischen Psalms (um 60) von dem Volksreichtum Israels und der Verbreitung seines Reichtums und Ruhmes über die ganze Erde voraus. Wenn nicht alles täuscht, so muß dann im Zeitalter des Herodes eine weitere Verstärkung des Judentums in der Diaspora stattgefunden haben. Die herodianische Zeit war geradezu das goldene Zeitalter der Diaspora. Die geschickte Politik der Idumäer, sowohl des Antipater wie seines Sohnes Herodes, hat die ersten römischen Kaiser zu Freunden und Gönnern des Judenvolkes gemacht. Die ganze Politik des Herodes, seine ständigen Reisen an den römischen Hof, der glänzende Empfang des Agrippa in Jerusalem, der Besuch, den Herodes dem Agrippa in Kleinasien abstattete, seine zahlreichen Schenkungen an hellenische Städte, die kostbaren Bauten, die er dort aufführte, — das alles wurde von Herodes, wie es scheint, mit dem bewußten Zweck betrieben, seinem Volke im römischen Reich eine günstige Position zu sichern, wenn dies freilich auch in der mißgünstigen Darstellung des Josephus nicht heraustritt. Jedenfalls hatte die Politik des Herodes unstreitig diesen Erfolg. Wenn er durch seine Freigebigkeit dazu half, daß die olympischen Spiele wieder in würdiger Weise gefeiert wurden, und wenn er selbst dafür zum Kampfrichter in Olympia ernannt wurde, so war das zwar für die jüdischen Frommen ein Aergernis, aber für das Judentum in der Diaspora bedeutete es viel. So sehen wir denn, wie im Zeitalter Julius Cäsars und des Augustus die jüdischen Gemeinden in Aegypten, Kleinasien, Cyrene, Rom sich festigen, alte Rechte behaupten und neue sich erwerben [1]. Auch unter Tiberius wurde das Verhältnis des römischen Staates zum Judentum nach einer kurzen Schwankung unter Sejans Regiment kein wesentlich anderes. Auf die jäh über die Juden hereinbrechende Verfolgung unter der Regierung Caligulas folgte das sie begünstigende und beschützende Regiment des Claudius. Erst mit dem Ausbruch des jüdischen Krieges veränderte sich die Stellung des Judentums zur Außenwelt wesentlich. — Und jene Gunst der Umstände hat das Judentum zu benutzen verstanden. Es ist in der Tat im augusteischen Zeitalter zu einer Macht von weltgeschichtlicher Bedeutung herange-

[1]) Vgl. namentlich die Aktensammlungen Josephus A. XIV 225—264, XVI 162—173.

wachsen. Strabo (bei Jos. XIV 115), der Geschichtsschreiber dieses Zeitalters, schildert uns seine Macht und Ausbreitung in den Worten[1]: »*In alle Staaten sind sie eingedrungen, und es ist nicht leicht, in der ganzen Welt einen Ort zu finden, der diese Rasse nicht aufgenommen hätte und der nicht von ihr beherrscht würde*«[2]. Nur einige Dezennien später liegt das

[1]) Der betreffende Satz bezieht sich auf die Gegenwart Strabos und ist nicht als Zeugnis für die Zeit Sullas, von der Strabo hier erzählt, zu verwerten. Man beachte den Wechsel der Tempora.

[2]) Die Liste von Städten und Inseln, denen nach I Macc 15 23 eine Abschrift des römischen Senatskonsultes mitgeteilt wird, ist für eine Geschichte der Ausbreitung der jüdischen Diaspora nur mit Vorsicht zu verwenden. Die Zeit des ganzen Aktenstückes ist stark umstritten. Es ist nämlich kaum daran zu zweifeln, daß es identisch ist mit dem von Josephus A. XIV 145—148 mitgeteilten, das von ihm in das neunte Jahr (ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου ἔτους ἐνάτου) Hyrkans II. datiert ist. Auf Grund von Mommsens Untersuchung (Senatsbeschluß bei Jos. A. XIV 8 5, Hermes IX 281—291) hat daher Willrich (Juden und Griechen 71 f., Judaica 76—78) die Umdatierung des Aktenstückes I Macc 15 in die Zeit Hyrkans behauptet. Gegen Mommsen und Willrich wendet sich Schürer I 251, Anm. 22. Schürers Gegengründe sind: 1. Die Mommsensche Datierung des Aktenstückes in das Jahr 47 sei umöglich. Wenn Mommsen das neunte Jahr Hyrkans von dessen Einsetzung durch Gabinius im Jahr 55 berechne, so sei dagegen zu erinnern, daß Hyrkan Ethnarch erst durch Cäsar geworden sei, und daß er sein Hohepriestertum unmöglich von der Zeit des Gabinius datieren könne, da ihm von diesem gerade alle politische Macht genommen sei. — Aber die Verordnung des Gabinius, die Schürer ins Auge faßt, datiert aus dem Jahr 57 (Einteilung des Landes in 5 Bezirke. Schürer I 339). Ueber die weiteren Anordnungen des Gabinius in den folgenden Jahren sind wir sehr schlecht unterrichtet. Jedenfalls hat Hyrkanus später wieder eine gewisse Machtstellung besessen. Antipater kommt dem Cäsar ἐξ ἐντολῆς Ὑρκανοῦ zur Hilfe. Jos. A. XIV 127. Irgendwann muß Hyrkanus eine politische Machtstellung wieder bekommen haben. Man darf annehmen, daß dies im Jahre 55 geschehen sei, als Gabinius „*nach dem Rate des Antipater die jerusalemischen Verhältnisse ordnete*“ (Jos. A. XIV 103). Dann ist es sehr wohl zu begreifen, wenn in einem römischen Aktenstück die Herrschaft des Hyrkan von diesem Jahr an datiert wird. (Das καὶ ἐθνάρχου im Texte des Josephus ist natürlich eine Ungenauigkeit, das neunte Jahr bezieht sich auf das Hohepriestertum). 2. wendet Schürer ein, daß in einem Aktenstücke des Jahres 47 den Juden die Sicherheit ihrer Häfen nicht garantiert werden konnte (A. XIV 147), da die Juden damals keine Häfen besessen hätten. Aber auch das Aktenstück XIV 202 ff., in welchem den Juden der Besitz von Joppe zugestanden wird, stammt (205) aus dem Jahre 47. Und selbst wenn es zu seinem größten Teile aus dem Jahre 44 stammen sollte (Schürer I 346 f.), so läßt auch Schürer den ersten Satz desselben aus dem Jahr 47 stammen, und hier wird bereits — nach dem von Schürer (I 347 Anm. 25) selbst vorgeschlagenen Text — gesagt, daß die Einwohner von Joppe der Stadt der Jerusalemer steuerpflichtig seien. So heben sich die gegen die Datierung des Josephus gemachten Einwände; Mommsens Datierung von A. XIV 145 ff. bleibt zu Recht bestehen und damit auch die These Willrichs von der Umdatierung von I Macc 15. Ed. Meyer, Ursprung II 264, Anm. 2, stimmt zwar Mommsen zu, lehnt aber Willrich ab. — I Macc 15 23 gilt also höchstens für die Zeit Hyrkans II. Wenn man zugunsten der Abfassung des Aktenstückes unter Simon noch anführt, daß sich die 15 22 aufgezählten Herrscher sämtlich in der Zeit des Simon nachweisen lassen, so ergab sich der Name des Demetrius aus dem Zusammenhang von selbst. Die übrigen Namen (Attalus, Ariarathes, Arsaces) aber sind Gentilnamen der betreffenden Königsgeschlechter

Zeugnis Philos in Flaccum 7 M. II 524: »*Ein Land faßt die Juden ihres Volksreichtums wegen nicht. So bewohnen sie denn die meisten und gesegnetsten (Landstriche) in Europa und Asien, auf den Inseln und dem festen Lande, und für ihre Hauptstadt halten sie Jerusalem.*« In der Legatio ad Cajum 36 M. II 587 gibt Philo in dem dort mitgeteilten (fingierten?) Brief des Agrippa an Caligula ein Verzeichnis der Länder und Inseln, über welche das Judentum sich ausgebreitet hat [1]. In ähnlicher Weise unterrichtet das bekannte Völkerverzeichnis Act 2 9—11 über die Diaspora des Judentums. Auch sonst gibt die Apostelgeschichte in der gesamten Schilderung der Missionsreisen des Paulus ein zutreffendes und lehrreiches Bild von der Macht und Ausdehnung der jüdischen Religionsgemeinschaft. Und dasselbe Bild zeichnet uns am Ende des 1. Jahrhunderts Josephus [2].

Die einzelnen Stufen jenes mächtigen Anschwellens lassen sich nur schwer und mühsam festlegen. Erst unter den Nachfolgern Antiochus IV, also um die Mitte des 2. Jahrhunderts und nicht früher, scheinen nach Jos. B. VII 43 die Juden in Antiochia genügenden Schutz zur Koloniegründung bekommen zu haben (Jos. VII 44 macht daraus gleich die Nachricht, daß sie damals dort das Bürgerrecht erhalten haben). Auch aus I Macc 11 41 ff. scheint sich zu ergeben, »daß es noch im Jahre 145 in Antiochia keine anderen Juden gab, als die 3000 Mann, welche Jonathan auf Bitten des Königs Demetrius dorthin gesandt hatte«. Wellhausen JJG 241. Die jüdische Bevölkerung war dort später sehr zahlreich. Ob sie erst um dieselbe Zeit oder schon früher sich über Kleinasien verbreitete, ist umstritten. In Ciceros Rede pro Flacco c. 28 (62 v. Chr.) wird erwähnt, daß Flaccus die Tempelgelder der jüdischen Gemeinden von Apamea, Laodicea, Adramyttium, Pergamum von teilweise nicht unbeträchtlichem Umfange konfisziert habe. In der Sammlung von Aktenstücken, welche Jos. A. XIV 225 ff. überliefert hat, finden wir Akten der Stadtgemeinden von Sardes, Ephesus, Tralles, Milet, Halikarnassus, Laodicea (die meisten aus der Zeit Cäsars), in welchen den dortigen Judengemeinden bedeutende Vergünstigungen gewährt werden. Andere Aktenstücke aus der Zeit des Augustus von teilweise denselben Gemeinden: Jos. A. XVI 62 ff. Zahlreiche Belege für die Existenz jüdischer Gemeinden in Kleinasien bietet wieder die Apostelgeschichte. Es mag erwähnt werden, daß Paulus aus Tarsus in Cilicien, Aquila aus Pontus stammte. Ant. XIV 247—255 findet sich ein Volksbeschluß der Pergamener, der eine Freundschaftserklärung für den Hohenpriester Hyrkan (II.) [3] und sein Volk enthält und die Freundschaft zwischen den Juden und Pergamenern in die Zeit Abrahams zurückdatiert. Demnach

---

und konnten von dem Ueberarbeiter des ersten Makkabäerbuches leicht auf eigene Hand zusammengetragen werden. Die Liste der Städte und Provinzen aber ist dann höchstens lehrreich für die Ausbreitung des Judentums nach 47 v. Chr. (vgl. auch die Vermutung Willrichs, Judaica 77 f., daß eine Reihe dieser Städte als Reisestationen der Gesandten zwischen Rom und Jerusalem in Betracht kamen).

[1]) Es fällt auf, daß Philo von den Westgegenden des römischen Reiches nicht redet. Er nennt nicht Italien (Rom), nicht einmal die Cyrenaica. — Ob in dieser Zeit in Spanien und Gallien eine beträchtliche jüdische Diaspora existiert habe, läßt sich nicht feststellen.

[2]) Vgl. B. II 398; VII 43 ff.

[3]) Nach Schürers Vermutung (III 13) ist Hyrkan II. gemeint und in das Psephisma irrtümlich ein Senatskonsult aus der Zeit Hyrkans I. eingesprengt.

darf man sagen, daß das Judentum sich wahrscheinlich in dem Jahrhundert 150—50 in sämtlichen wichtigeren Städten Kleinasiens und der Inseln angesiedelt hat. — In Cyrene, wohin sie von Aegypten aus eindrangen, werden zu Sullas Zeit (85 v. Chr.) die Juden als eine von den vier Bevölkerungsklassen aufgeführt. Jos. A. XIV 115. In Griechenland werden die jüdischen Ansiedlungen wohl noch etwas später als in Kleinasien (und Cyrene) erfolgt sein. Wenn in zwei inschriftlichen Urkunden des 2. Jahrhunderts v. Chr. aus Delphi zwei jüdischen Sklaven die Freiheit gegeben wird, so findet das seine Erklärung in den Makkabäerkämpfen der ersten Zeit. Jüdische Gefangene werden damals weithin als Sklaven verkauft sein (Schürer III 55). Von einer jüdischen Diaspora kann noch keine Rede sein. Auf dem Festlande scheint Sparta eine der ersten Städte mit jüdischer Diaspora zu sein. Ein, wie es scheint, echter Brief der Spartiaten an die Juden, der wahrscheinlich mit dem oben erwähnten Aktenstück I Macc 15 15—24 in die Zeit Hyrkans II. gehört, ist I Macc 14 20—23 erhalten. Solche Freundschaftsbezeugungen finden ihren einzigen Erklärungsgrund in der Annahme einer beträchtlichen jüdischen Diaspora am betreffenden Ort. Sparta ist übrigens neben Sikyon die einzige Stadt Griechenlands in der Liste I Macc 15 23. Ebenso wie das Aktenstück der Spartiaten ist das der Athener, Jos. A. XIV 149 ff., zu beurteilen. Wenn wir von Schenkungen des Herodes an andere griechische Städte hören, so werden wir daraus denselben Schluß ziehen dürfen. Philo zählt in dem oben erwähnten Schreiben des Agrippa fast sämtliche bedeutendere Gebiete Griechenlands als von Juden bewohnt auf. Judenschaften mit Synagoge in Philippi, Thessalonich, Beroea (Athen), Korinth setzt die Apostelgeschichte voraus. — Für die Verbreitung des Judentums auf den griechischen Inseln sind die Zeugnisse spärlich. Wenn nach Strabo (bei Jos. A. XIV 112) die Juden auf der Insel Kos ihr Geld zu Mithridates Zeit (88) deponiert hatten, so gab es damals dort sicher eine jüdische Gemeinde. Vgl. ferner Jos. A. XIII 287 (Cypern), XIV 213 ff. (Paros, Delos), XIV 231 f. (Delos), XIV 233 (Kos), XVII 327, B. VII 103 (Melos); Philo Leg. ad Cajum 36 M. II 587 (Euböa, Cypern, Kreta), auch I Macc 15 23 (Delos, Samos, Kos, Cypern, Gortyna auf Kreta). Besonders zahlreich war die Judenschaft auf Delos (seit 100 v. Chr.) mit einer Synagoge für den θεὸς ὕψιστος. (Plassart in den Mélanges Holleaux. Paris 1913, S. 201 ff.) Die Rachegebete aus Rheneia, der Begräbnisinsel von Delos, sind jüdisch (Deißmann 351 ff.). Vgl. Schürer III 55 ff. In Italien vor allem in Rom datiert der Aufschwung der Diaspora sicher von der Fortführung zahlreicher jüdischer Gefangener nach der Einnahme von Jerusalem (63 v. Chr.) durch Pompejus. Allerdings muß der Beginn der jüdischen Gemeinde in Rom früher angesetzt werden. Jene Juden freilich, welche unter dem Konsulat des M. Popilius Laenas und L. Calpurnius Piso 139 v. Chr. (nach Valerius Maximus I 3 3) ausgetrieben wurden, weil sie "Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant," werden schwerlich viel mehr als eine synkretistische Gemeinde gewesen sein, die mit dem echten Judentum nichts zu tun hatte. Aber als Cicero seine Rede pro Flacco hielt (59 v. Chr.), umstand eine zahlreiche Judenschaft die Tribüne, und in derselben Rede (c. 28) erwähnt Cicero bereits eine Sendung von Tempelgeldern aus Italien nach Jerusalem (62 v. Chr.). Bei den freundschaftlichen Beziehungen der Juden zu Rom mag sich bereits vor dem Beginn des 1. Jahrhunderts eine Judenschaft in Rom niedergelassen haben. Als im Jahr 4 v. Chr. gelegentlich des Streites um die Erbschaft des Herodes eine jüdische Gesandtschaft nach Rom kam, soll sich ein Zug von 8000 Juden ihr angeschlossen haben. Jos. A. XVII 300. In der

Zeit der ersten Kaiser scheint die römische Diaspora mächtig emporgeblüht zu sein. Von ihrem Quartier in Trastevere dehnte sie sich allmählich über verschiedene Stadtteile Roms aus. Schürer III 57 ff. Ueber die Juden in Italien vgl. Schürer III 67 f.

In den alten Stammländern der jüdischen Diaspora, in Babylon und Aegypten, blieb das Judentum natürlich in der Entwicklung nicht zurück. An Zahl, Einfluß und Macht kam keine andere jüdische Diaspora der ägyptischen gleich. Die Einwanderung der Juden, die, wie wir sahen, mit dem 7. Jahrhundert begann, scheint unter Ptolemäus VI. Philometor infolge der Flucht des letzten vormakkabäischen Hohenpriesters Onias IV. (oder III.) ganz wesentlich verstärkt zu sein. Es kam in dieser Zeit bekanntlich auch zu jener merkwürdigen Gegengründung des Tempels von Leontopolis. Schürer III 144 ff. Die von dort stammenden Inschriften hat Lietzmann ZNW XXII S. 280 ff. gesammelt. Wenn unter dem Regiment der dritten Kleopatra in den letzten Dezennien des 2. Jahrhunderts zwei Juden, Ananias und Chelkias, die höchsten Stellen im ägyptischen Heere bekleideten, so hat das natürlich die Lage des Judentums wesentlich gehoben. So beurteilt denn Strabo (Jos. A. XIV 115—118) die beiden Länder Aegypten und die Cyrenaica als die Judenländer κατ' ἐξοχήν. Er berichtet weiter, daß die Juden in Aegypten Niederlassungen besäßen, daß sie einen beträchtlichen Teil von Alexandrien bewohnten, und daß an ihrer Spitze ein eigener Ethnarch mit ausgedehnten Befugnissen stände. Philo, in Flaccum 6 M. II 523, schätzt die Zahl der ägyptischen Juden auf eine Million. Von den fünf Stadtteilen Alexandrias sollen nach ihm zwei vorwiegend von Juden bewohnt gewesen sein (in Flaccum 8 M. II 525). Nach der Verfolgung unter Caligula bestätigte der Kaiser Claudius den alexandrinischen Juden ihre Rechte, namentlich auch die Wahl eines eigenen Ethnarchen. Jos. A. XIX 280—285. Von ihren Sitzen in der babylonischen Landschaft scheinen sich die Juden im Laufe der Zeit weithin ausgedehnt zu haben. Bei der Gelegenheit der Flucht Hyrkans II. in diese Gegenden wird von Josephus erwähnt, daß hier damals bereits Zehntausende von Juden wohnten. A. XV 39. Einen Eindruck von dem Einfluß und Umfang der jüdischen Bevölkerung gibt auch die von Josephus überlieferte Geschichte von den beiden jüdischen Bandenführern Asinäus und Aniläus. A. XVIII 310—379. Vgl. zu allem Gesagten den Abschnitt über die jüdische Diaspora Schürer III 2—70 und die schon genannten Untersuchungen von Willrich (Juden und Griechen 1—63, 126—171. Judaica 40—130).

IV. Und diese ganze, weit über die Oikumene verbreitete, sicher nach Millionen zählende [1] Masse der Juden lernte sich mehr und mehr als eine eng zusammengehörige Einheit fühlen, deren Macht und Zauber sich doch nur verhältnismäßig wenige entzogen [2]. Philo betont zwar mit allem Nachdruck (in Flaccum 7): »*Die Länder, die sie von Vätern, Großvätern, Urgroßvätern und entfernteren Ahnen her zum Wohnsitz bekommen haben, achten sie als ihr Vaterland.*« Aber unmittelbar vorher heißt es: »*Sie halten die heilige Stadt, in welcher der*

[1]) Zur Statistik vgl. Harnack, Mission u. Ausbreitung d. Christent.[4], 1924, 1—15.

[2]) Daß Juden vollständig vom jüdischen Glauben abfielen, wie der Neffe Philos, Tiberius Alexander (46?—48, Statthalter von Palästina), war in der Diaspora nichts Ungewöhnliches.

Tempel des höchsten Gottes steht, für ihre Metropole.« Der volksmäßige Zusammenhang ist vollkommen gelockert, selbst eine gemeinsame Sprache ist nicht mehr vorhanden, und dennoch, auch zum Staunen der Außenwelt, bildet das Judentum eine geistige Einheit. Diese Besonderheit des jüdischen Volkes empfand Josephus, wenn er davon redet, daß die Verfassung des Judentums weder Monarchie, noch Oligarchie, noch Demokratie, sondern Theokratie sei. Ap II 164—165. Bis zu einem gewissen Grade hat er recht: mit diesem späteren Judentum tritt eine neue Erscheinung in die Geschichte der Völker und Religionen ein: die nationale Religion entwickelt sich zur »Kirche«[1]. — Mannigfach und stark waren die Bande, welche die jüdische Diaspora mit dem Mutterlande fest zusammenknüpften. Sehen wir zunächst auf die äußere Organisation, so sind hier vor allem fünf Dinge zu nennen: die regelmäßige Ablieferung der Tempelsteuer, die Wallfahrten nach Jerusalem, der synagogale allsabbatliche Gottesdienst, die Regelung des Festkalenders und die organisierte Verbindung zwischen Jerusalem und der Diaspora.

Die Ablieferung der Tempelsteuer aus der gesamten jüdischen Diaspora war mindestens schon mit dem Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts organisiert. Das zeigt uns Ciceros oben erwähnte Rede pro Flacco c. 58, sowie jene von Josephus (A. XIV 223 ff. XVI 162 ff.) überlieferten Aktenstücke, aus denen hervorgeht, wie in einer ganzen Reihe hellenistischer Städte in der Zeit Cäsars dieses Recht der Abführung der Tempelsteuer in heißem Kampf erstritten wurde (Schürer III 148). Näheres über die Organisation dieser Steuer teilt Philo de mon. II 3. M. II 224 mit. »*Es ist nämlich verordnet, daß alle vom zwanzigsten Jahre ab jährlich Abgaben entrichten. . . . Fast in jeder Stadt ist eine Kasse für die heiligen Gelder, bei welcher man zu erscheinen und die Abgaben zu entrichten pflegt. Und zu bestimmten Zeiten werden Männer nach der Herkunft des Geschlechts mit Ueberbringung der Gelder betraut.*« Ungeheure Reichtümer sammelten sich auf diese Weise im Tempel. Jos. A. XIV 110. — Ferner gewann Jerusalem damals für die Diaspora eine Bedeutung als Wallfahrtsstätte, wie später Mekka für den Islam, das christliche Jerusalem für die Kreuzfahrer und Rom für die Katholiken. Wie gerade bei den Wallfahrten das Judentum sich seiner Gemeinschaft in gehobener und begeisterter Stimmung bewußt wurde, zeigen die Wallfahrtslieder Ps. 84, 95, 122, 132. »*Denn Zehntausende strömen von Zehntausenden von Städten teils zu Lande, teils zu Wasser von Ost und West und Nord und Süd bei jedem Fest ins Heiligtum wie zu einer gemeinsamen Einfahrt und einem sicheren Hafen des vielgeschäftigen und wirren Lebens. Sie suchen Aufheiterung zu finden und, von den Sorgen, von denen sie von früher Jugend an gebunden und bedrückt werden, befreit, eine Weile aufzuatmen und in heiterem Frohsinn zu verweilen; und von lieblichen Hoffnungen erfüllt, ergeben sie sich der so notwendigen Ruhe.*« Philo de Mon. II 1. M. II 223, vgl. Jos. A. IV 203 f. Das bekannteste Bild einer

[1]) Lehrreich ist auch der Vergleich, den Josephus zwischen dem Judentum und den hellenischen Mysterienvereinen zieht. Vgl. Ap. II 188: *ὥσπερ δὲ τελετῆς τινος τῆς ὅλης πολιτείας οἰκονομουμένης* Die heidnischen Mysterienreligionen sind in der Tat die der der jüdischen „Kirche" am nächsten kommenden Religionen.

Festversammlung entwirft das zweite Kap. der Apostelgeschichte. Wenn Josephus angibt, daß sich in Jerusalem bei einer solchen Gelegenheit 2 700 000 Menschen einzufinden pflegten (B. VI 423—426), so ist das freilich eine ungeheure Uebertreibung. — Ueber den allsabbatlichen synagogalen Gottesdienst wird Genaueres weiter unten geredet werden. Hier sei unter vielen andern Stellen nur auf Act 15 21 verwiesen. »*Denn Moses hat seit alten Zeiten in jeder Stadt seine Verkündiger und wird in den Synagogen jeden Sabbat verlesen.*« Auch die übrigen jüdischen Festtage wurden, soweit das fern vom Tempel möglich war, von der Judenschaft in der Diaspora gefeiert. Schürer III 142 ff. Zu dem Zwecke mußte noch von Jerusalem aus der Jahreskalender durch rechtzeitige Einschiebung des Schaltmonats geregelt werden. Schürer I 750. Anders urteilt freilich Schwartz, Jüd. u. christl. Ostertafeln. AGGW; N. F. VIII 6, 138—150. Doch scheinen mir seine Vermutungen nicht gesichert zu sein. Die Verbindung zwischen Jerusalem und der Diaspora war daher eine sehr rege. Gesandte aus der Diaspora, die mit der Abgabe der Tempelgelder betraut waren, strömten alljährlich nach Jerusalem. Sicher wird auch das jüdische Synedrium seine geregelte Verbindung mit der Diaspora gehabt haben, wie sich in der späteren Zeit des Rabbinats nachweisen läßt; vgl. Act 28 20 f.

Und als eine geschlossene geistige Einheit tritt nun diese neu aufstrebende geistige Großmacht dem Leben der Völker und namentlich der hellenischen Kulturwelt gegenüber. Man beginnt sich dem Hellenentum geistig ebenbürtig, ja überlegen zu fühlen. Man weiß sich im Besitz einer besseren Erkenntnis, des Glaubens an den einen Gott, und einer überlegenen Sittlichkeit und schaut mitleidig und verächtlich auf den Aberglauben und das Lasterleben der Völker herab. Welch ein Hochgefühl und eine triumphierende Sicherheit atmen bereits einige Jahrzehnte nach dem Befreiungskampf der Makkabäer die Verse des dritten Sibyllenbuches! Der griechischen Kulturwelt gegenüber liefert man den Beweis für das viel größere und ehrwürdigere Alter der jüdischen Weisheit. Man suchte ihn rein wissenschaftlich zu führen, man stützte sich dabei auf griechische Chronographie und fand in den genealogischen Zahlen des Alten Testaments ein willkommenes Mittel, das Alter des Volkes zu berechnen. Die Zahlen, die man hier las, genügten völlig, um die griechischen Ansprüche auf alte Weisheit aus dem Felde zu schlagen. So entstanden die ersten Ansätze einer Weltchronographie [1]. Gegenüber der Verworrenheit der »Meinungen« griechischer Philosophie und der wilden Mannigfaltigkeit und Torheit des heidnischen Glaubens wies man mit Stolz auf die Einheitlichkeit, Geschlossenheit und Festigkeit des jüdischen Glaubens hin. Mit der Zeit wird man kühner. Hatte noch Ps.-Hekatäus sich mit der Tatsache,

[1]) Mit der Bearbeitung der jüdischen Chronologie beginnen Demetrius und Eupolemus. Eine auf Grund des Altersbeweises geführte Apologetik liegt bei Josephus Ap. I 69 ff. vor. Sie wird älter sein als Josephus. Aus jüdischen Quellen scheint auch vielfach die spätere christliche Apologetik und Weltchronographie (Tatian, Clemens Al., Julius Africanus usw.) geschöpft zu haben.

daß von älteren griechischen Schriftstellern niemand die jüdischen Schriften zitiere oder erwähne, durch die Fabel abzufinden gewußt, daß die jüdischen Schriften heilige Geheimschriften seien und die Profanschriftsteller, welche dieses Geheimnis zu entweihen versucht hätten, dafür von der Gottheit bestraft seien [1], so wies dieser Fälscher selbst den neuen Weg. Man erdichtete schlankweg neue Schriften. Griechischen Historikern schob man Ausführungen über das jüdische Volk unter. Unter Benutzung griechischer Gnomologien und Florilegien (s. o. S. 29 f.) stellte man Aussprüche griechischer Dichter (und Philosophen) zusammen, welche für den jüdischen Glauben zeugten, und mischte mit wenig Echtem eine Menge von frechen Fälschungen. Homer und Orpheus, Hesiod und Pindar, Sophokles, Aeschylus, Euripides u. a. wurden Zeugen der Wahrheit. Die griechische Bibelübersetzung umgab man mit sagenhaftem Nimbus. Der König Ptolemäus Philadelphus selbst hatte es sich viel kosten lassen, diese kostbare Perle für seine Bibliothek zu erwerben. Der berühmte Bibliothekar Demetrius hatte die Uebersetzung veranlaßt. Und immer kecker wurde das Verfahren. Man faßte den Mut zu der Behauptung, daß die höchsten Autoritäten der griechischen Philosophie: Heraklit, Pythagoras, Plato und andere Schüler Moses seien. Die griechische Ueberlieferung hatte ja schon lange ihre eigenen Philosophen als Jünger des Orients hingestellt. Auf Reisen nach dem Osten sollten sie sich die altersgraue Weisheit der Orientalen, der Chaldäer, eines Zoroaster angeeignet haben. An Mose und das Judentum hatte man dabei nicht gedacht. Aber den jüdischen Literaten wurde es leicht, die griechische Fabel fortzuspinnen. Zögernd beschreitet hier und da Philo diesen Weg. Bei dem unter Aristobuls Namen schreibenden »Philosophen« wird die Abhängigkeit der griechischen Philosophen vom Judentum bereits als Dogma vorgetragen (s. o. S. 28 f.)

Diese Auseinandersetzung mit dem Können und der Weisheit der umgebenden Welt vollzog sich natürlich wesentlich in der Diaspora. Aber auch an dem palästinensischen Judentum können alle diese Tatsachen nicht spurlos vorüber gegangen sein. Wenn alljährlich die reichen Tempelsteuern und Tempelgelder nach Jerusalem flossen, wenn zu den Festen eine ungeheure Menschenmenge nach Jerusalem zusammenströmte, so mußte auch hier das Gefühl entstehen und wachsen, daß das Judentum eine Weltmacht sei, mochte man auch im ganzen mißtrauisch auf die Diaspora sein. Und in gewissen Grenzen lassen sich dieselben Erscheinungen der Auseinandersetzung mit der Außenwelt, ihrem Können und ihrer Weisheit auch hier nachweisen. Ein Beweis ist die palästinensische Ueberlieferung über die Erzväterzeit, namentlich über Henoch und Abraham. Henoch gilt schon im 2. Jahrhundert v. Chr. als der Erfinder der Astronomie und der Träger des Wissens

[1]) Aristeas § 31 vgl. mit § 312—316.

um alle geheimnisvollen Dinge auf Erden und im Himmel. Das Weltwissen, das dem palästinensischen Juden den tiefsten Eindruck machte, war nicht die griechische Philosophie, sondern die eben damals mächtig nach Westen dringende babylonische Astronomie und Astrologie. So entsteht die Behauptung, daß Henoch die Chaldäer in der Astronomie belehrt, daß Abraham sie dann den Aegyptern und Phöniziern (den Lehrern der Griechen!) mitgeteilt habe[1]. Umgekehrt behauptete man freilich auch, daß jenes chaldäische Wissen dämonisch sei, die geheime Weisheit, welche die gefallenen Engel den Menschen lehrten[2]. Den orientalisch-griechischen Fabeln von Reisen berühmter Helden über die ganze Erde und den geheimnisvollen Dingen, die diese in fernen Ländern geschaut, stellte man noch fabelhaftere Reisen eines Henoch entgegen. Vor allem schmückte man auch die Ueberlieferung über Abraham weiter aus. Man wußte genau zu erzählen, wie Abraham in uralter Zeit sich über die heidnische Religion seiner Umgebung und über das astrologische Wissen zur Verehrung eines Gottes erhoben habe und so der erste Vertreter uralter Glaubensweisheit geworden sei[3]. Ja man kann verfolgen, wie das alexandrinische Judentum von dieser Apologetik des palästinensischen Judentums ausgegangen ist und nun dieselbe Methode in der Auseinandersetzung mit dem Griechentum in einer allerdings viel ernsthafteren und weniger naiven Weise fortsetzte[4]. Philo folgt offenbar zum Teil schon palästinensischer Haggada, wenn er den Lebensgang des weisen Philosophen Abraham als eine Auseinandersetzung erst mit der chaldäischen, dann mit der griechischen Weisheit auffaßt. — Man darf behaupten, daß die Juden in den letzten Verzweiflungskampf mit den Römern auch durch das Gefühl hineingetrieben sind, daß ihre über den ganzen Erdboden zerstreute und dennoch zu einer Einheit verbundene Gemeinschaft eben eine Weltmacht sei, imstande, wenn Gottes Hilfe hinzukomme, auch dem römischen Imperium zu trotzen[5]. »*Wenn aber Du Dich mit Stolz Jude nennst und auf dem Gesetz ausruhest und Dich Gottes rühmst und den (seinen) Willen erkennst und vom Gesetze gelehrt*

[1]) Eupolemus b. Euseb. Praep. Ev. IX 17, und Artapanos ebd. IX 18, wahrscheinlich nach Eupolemus auch Josephus A. I 166—168; vgl. Schnabel, Berossos S. 67 ff.

[2]) Vgl. bereits Jub 8 1 ff. Kenan, der Sohn Arpachsads, findet die geheimnisvolle Lehre der Wächter. Arpachsad ist der Ahnherr der Chaldäer.

[3]) Jubil. 12 15 ff. Apok. Abr. 1—8. Josephus A. I. 155—157.

[4]) Ich erinnere an die Behandlung des Lebens Abrahams bei den von Alexander Polyhistor gesammelten Schriftstellern, bei Eupolemus, Cleodemus Malchus (auch bei dem Samaritaner Thallus, Schürer III 494 f.), auch an die höchst merkwürdige und stark synkretistische Darstellung des Lebens Moses bei Artapanus. Die Bemühungen, die jüdischen Helden als Lehrer der orientalischen, chaldäischen, phönizischen und ägyptischen Weisheit hinzustellen, sind älter als die Versuche, die Abhängigkeit der griechischen Weisheit von der jüdischen zu behaupten.

[5]) Vgl. die Rede des Agrippa: Josephus B. II 345—404, die sich gegen diese Stimmung wendet.

sittliches Urteil besitzest und den Mut hast Blindenführer zu sein, ein Licht für die in der Finsternis, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen, im Besitz der leibhaftigen Wahrheit und Erkenntnis im Gesetz« (Röm. 2 17 ff), in diesen Worten hat Paulus meisterhaft die Stimmung des Judentums überhaupt gezeichnet.

V. Dem entspricht nun auch die Stellung der Außenwelt zum Judentum. Mindestens seit Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts wird das Judentum ein Problem für die Außenwelt: der Antisemitismus (richtiger Antijudaismus) [1] erwacht. Man beginnt das Judentum als einen Fremdkörper innerhalb der griechisch-römischen Welt zu empfinden. Dieses Volk, oder besser, diese Religionsgemeinde in ihrer Starrheit und Abgeschlossenheit wird ein unheimliches Rätsel. In der Verachtung und Leidenschaft, mit der es den Götterglauben der Heiden bekämpfte [2], sah man nichts anderes als Atheismus [3]. Die Starrheit, mit der es den eigenen Glauben für den alleinberechtigten hielt — ein unerhörtes Schauspiel in der damaligen Welt — seine sonderbaren Sitten wie seine tiefernste Sittlichkeit erregten den erbitterten Widerstand und den Spott der Gebildeten. Sein Reichtum, die Ueberlegenheit und Skrupellosigkeit im Handel, die der Jude als Orientale in das westliche Imperium mitbrachte, seine Fähigkeit, die Gunst der Umstände zu benutzen, die Gönnerschaft der Großen und Einflußreichen, später der römischen Kaiser, zu erwerben, die anschwellende Volkskraft des Judentums und nicht zuletzt seine religiös-politischen Privilegien in Stadt und Staat erregten den Haß und die wilde Leidenschaft des Pöbels. Die ersten namhaften Antisemiten tauchen nachweisbar am Ende des zweiten und in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts auf: Es sind der Stoiker Posidonius von Apamea [4] und der Rhetor Apollonius Molon. Dessen Schüler Cicero zeigt in der Rede

[1]) Vgl. F. Stähelin, Der Antisemitismus d. Altertums, Basel 1905; A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria, Münster 1906; U. Wilcken, Zum alexandrinischen Antisemitismus (Abt. Sächs. Ges. d. Wiss. LVII, 1909, 783—839); A. von Premerstein, Zu den sogenannten alexandrinischen Märtyrerakten (Philologus Suppl. XVI 2, 1923). Vgl. auch oben S. 51.

[2]) Vgl. die Warnung Philos de Monarchia I 7. M. II 219.

[3]) Für den Monotheismus des Judentums und seine Bekämpfung des Polytheismus haben die griechischen und römischen Schriftsteller häufig bei aller Aufgeklärtheit ihrerseits gar kein Verständnis. Schon Hekatäus (b. Diodor. XL 3, Reinach 16) behauptet, daß die Juden den Himmel anbeten. Vgl. Strabo XVI 2 35 (Reinach 99). Für Horaz, Sat. I 5, 101—103 (Reinach 245) ist der Gott der Juden „deus tristis", Petronius (Fragm. 37 Bücheler, Reinach 266) spricht von den hohen Ohren des Himmels, welche die Juden anrufen. Juvenal Sat. XIV 97 (Reinach 292): nil praeter nubes et caeli numen adorant. Auch Tacitus Hist. V 5 spricht ohne Verständnis vom Monotheismus des Judentums. Vgl. Dio Cassius XXVII 15 1 (Reinach 179) „*τοῦ σφετέρου θεοῦ ὅστις ποτὲ οὑτός ἐστιν*". Vgl. Schürer III 153.

[4]) Er schrieb sein Geschichtswerk nach 86 v. Chr. (Reinach 56).

pro Flacco eine entschieden antisemitische Stimmung. — Mit der elementaren Wucht einer Volksbewegung brach sich die antijüdische Stimmung zunächst in dem bedeutendsten Zentrum der jüdischen Diaspora, in Alexandria, Bahn [1]. Unter der Regierung des wütenden Judengegners Caligula zündete der wahrscheinlich schon lange unter der Oberfläche glimmende Funke [2]. Ein Führer erstand dieser Bewegung in dem berühmten Grammatiker Apion. Neben und vor ihm ist eine Reihe anderer Vertreter des literarischen Antisemitismus zu nennen: Chäremon, Lysimachus (Damokritus). In Rom scheint seit eben dieser Zeit die antijüdische Stimmung die gebildete Welt ergriffen zu haben. Eine lange Kette namhafter und teilweise erbitterter Gegner des Judentums läßt sich für die zweite Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts [3] nachweisen: Seneca, Persius, Quintilian, Statius, Juvenal; die Reihe schließt Tacitus [4]. Seine Polemik gegen das Judentum gehört zu dem Bittersten und Fulminantesten, das er je geschrieben. Und wie die antisemitische Leidenschaft im Volke, namentlich in der Masse der Bevölkerung der großen Städte wurzelte, das beweisen die allgemeinen Judenverfolgungen beim Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges.

VI. So entstand in mächtigem, allmählichem Anschwellen und unter immer engerer Zusammenfassung der Kräfte, durch starke geistige, nicht mehr nationale Bande zusammengehalten, durch den Druck von außen nur noch fester zusammengepreßt, die jüdische »Kirche« als eine Weltmacht. Und der Widerstand und die Erbitterung der gesamten Außenwelt gegen sie beweist, daß sie eine solche war. Es kommt aber noch ein Weiteres hinzu, worin sich das Hinüberstreben des Judentums über die Grenzen der

[1]) Hier pflegte man vor allem die verleumderische Erzählung vom Auszug der Juden aus Aegypten und schmückte sie mit immer neuen Zügen aus. Hekatäus, Manetho und Ptolemäus Mendes (Reinach 87) u. a. berichten noch objektiv. Die Fabel in verschiedenen Auflagen bei Pseudo-Manetho (Jos. Ap. I 228—251), Posidonius, Apollonius Molon, Lysimachus, Chäremon, Apion, Plutarch, Trogus Pompejus, Tacitus. Texte bei Reinach S. 27—34, 57, 61, 116 f., 117—120, 125—128, 137, 252—255, 302—305. Indem man das Judenvolk mit Typhon-Set, der bösen Gottheit der Fremden (der Hyksos) zusammenbrachte (Plutarch de Is. et Osir. c. 31; vgl. Tacitus Hist. V, 3), erklärte man sich den halbheidnischen, durch die Astrologie beeinflußten Eselskult der Juden, überliefert vielleicht von Apollonius Molon (Jos. Ap. II 79); Posidonius bei Diodor XXXIV Fr. I; Apion (Jos. Ap. II 80 ff.); Mnaseas v. Patara ib. II 112 ff.; Damocritus (Reinach 121); Plutarch, Quaest. Conv. IV 5 2; Tacitus Hist. V, 4. Damit hat sich dann schon in ältester Zeit der Vorwurf des Ritualmordes verbunden, so bei Apion und Damocritus: Schürer III 150 ff.

[2]) In der ptolemäischen Zeit sind nur antisemitische Strömungen nachweisbar; denn die Legenden des III Makkarbäerbuches können nicht als geschichtlich gelten.

[3]) In der augusteischen Zeit war der Antisemitismus nicht hoffähig. Diodor, Strabo, Trogus Pompejus zeigen keine derartige Stimmung Strabo gibt sogar einen merkwürdig günstigen Bericht. Horaz spottet nur einmal über jüdische Proselytenmacherei.

[4]) Siehe die Texte bei Reinach 262 ff.

Nation erst recht eigentlich vollendet: eine mächtige Propaganda, eine Weltmission.

In dieser Erscheinung gelangt die Tendenz des Judentums auf Universalismus zu ihrem klarsten und deutlichsten Ausdruck. Von einer wirklichen Propaganda oder gar einer Weltmission des Judentums finden wir in der unmittelbar vorhergehenden Epoche nur geringe Spuren. Eine scheinbare Ausnahme muß allerdings zugestanden werden. In dem kleinen Bezirk der jüdischen Tempelprovinz hat die jüdische Gemeinde offenbar eine energische Propaganda betrieben. Nicht allein haben die aus der Verbannung Zurückkehrenden es fertig gebracht, aus der im Lande ansässig gebliebenen, halb dem Heidentum verfallenen jüdischen Bevölkerung Volljuden zu machen. Auch die bis dahin nichtjüdischen südlichen Stämme der Kalebiter, Jerachmeeliter, Rekabiter, Keniter[1] usw. hat das Judentum vollständig in sich aufgesogen. In den Jahrhunderten des nachexilischen Judentums ist jener große Wandel der Begriffe eingetreten, durch welchen der Ger (oder Toschab), ursprünglich der Fremde, der sich dauernd im Lande Palästina aufhält, identisch mit dem »Proselyten« im engeren Sinn, d. h. dem bekehrten Heiden, wird[2]. Die priesterliche Gesetzgebung widmet diesem »Ger« ihre besondere Aufmerksamkeit[3] und betont in immer wiederkehrender Formel, daß der Ger dieselben kultischen Verpflichtungen wie der Israelit habe. Hier vollzieht sich in der Tat der große Umschwung, daß nicht mehr die Blutgemeinschaft und Volksangehörigkeit, sondern die Religion das für die Zugehörigkeit zur Gemeinde Entscheidende wird. Dennoch kann man hier noch nicht von eigentlich universaler Tendenz reden. Vielmehr war die wirklich treibende Kraft bei dieser Entwicklung gerade der echt jüdische Partikularismus, das Bestreben, das heilige Land um den Tempel von allem heidnischen Unwesen zu reinigen und zu befreien. Dieselbe Gemeinde, die dem »Ger« ihre Arme öffnete, verschloß sich in um so strengerer Zurückhaltung den heidnischen Völkern rings umher[4]. Daß über die Zugehörigkeit zur Gemeinde die Religionsangehörigkeit entscheide, wird, abgesehen von dem kleinen Bezirk der jüdischen Provinz, fast überall reine Theorie geblieben sein. Im ganzen und großen deckten sich doch die Größen jüdisches Volkstum und jüdische Religion noch immer. Wirklich universalen Tendenzen begegnen wir sehr selten[5]. In dem Maße erst wie das

[1]) In den Stammbäumen I Chron 2 liegt diese Entwicklung abgeschlossen vor.

[2]) Vgl. Bertholet 155 ff., 174, 176—178.

[3]) Die Stellen bei Bertholet 168—171.

[4]) Bertholet möchte — schwerlich mit Recht — aus der Stimmung dieser Zeit das scharfe Aufnahmeverbot der Ammoniter und Moabiter in die jüdische Gemeinde, Dt 23 2 ff., vgl. Neh 13 1—3, ableiten.

[5]) Wellhausen JJG 205 läßt die Propaganda bereits in der spätpersischen Zeit einsetzen. Doch vermisse ich den Beweis. Der Landstrich um Lydda wurde durch Koloni-

Judentum, durch das erneute Anschwellen seiner Volkskraft weit über seine Grenzen hinübergetrieben, eine weltumfassende Diaspora schuf, begann es wirklich Weltpropaganda, Mission zu treiben.

Wir haben für diese Propaganda des Judentums leider nicht so viele Zeugnisse, daß sie uns gestatteten, sie im einzelnen in ihren Erfolgen — namentlich fehlen hier alle Zahlen — und in ihrer Methode zu verfolgen. Jedenfalls dürfen wir sagen, daß wir die Kraft der jüdischen Propaganda kaum hoch genug veranschlagen können[1]. Die ungeheure Zunahme der jüdischen Diaspora in dem Jahrhundert der Makkabäerzeit bliebe unbegreiflich, wenn wir hier nur die immanente Volkskraft des Judentums in Betracht ziehen und nicht eine ganz wesentliche Ausdehnung desselben durch die Mission annehmen wollten. Die hellenisch-römische Kulturwelt war ein günstiger Boden für die Propaganda. Man war allgemein hier empfänglich geworden für die Weisheit und die Religionen, die aus dem Osten kamen. Der Osten war Modesache geworden. Und unter allen jenen Religionen gab es keine einzige, die so mächtig, so geschlossen und einheitlich erschien wie das Judentum. Ferner war für das Grunddogma des Judentums, für den Monotheismus, die Zeit reif. Die spätgriechische Philosophie hatte hier mächtig vorgearbeitet. Sie hatte in Vielen von der Einheit und sittlichen Güte der Gottheit eine Ahnung erweckt. Sie hatte alles Minderwertige, Leidenschaft und Schwäche, Haß und Neid, Mord und Ehebruch längst als des Wesens der Gottheit unwürdig empfunden und sich mit dem naiven Volksglauben und der alten Ueberlieferung durch allegorische Umdeutungen oder die Annahme abzufinden gewußt, daß die Mächte, welche der volkstümliche Glaube verehrte, Dämonen, Mittelwesen zwischen der Gottheit und den Menschen seien. Die jüdische Polemik gegen die Götterwelt konnte mit den Mitteln der Stoa arbeiten. Der ethische Ernst kynischer und stoischer Popularphilosophen[2] und Wanderprediger hatte für die weltabgewandte und sittenstrenge Ethik des Judentums die Wege gebahnt. Mit dem teils neu erwachenden, teils in dieser Periode sich weiter ausbildenden Gedanken vom großen Weltgericht und dem Weltende auf der einen, von der individuellen Vergeltung nach dem Tode auf der andern Seite fand das Judentum willig Gehör. Von den Orphikern und von Plato und dessen Anhängern

sation (s. o.), nicht durch Mission gewonnen. Doch mögen die merkwürdigen Notizen II Chron 30 1 ff. 11. 18 auf jüdische Mission in Palästina schon in der früheren griechischen Zeit hindeuten.

[1]) Zum folgenden vgl. Bertholet 179—302; Axenfeld in den Missionswissenschaftlichen Studien, Festschr. f. Warneck 1904; Greßmann in der Ztschr. f. Missionskunde u. Rel.-Wiss. XXXIX, 1924, S. 10 ff., 169 ff. (Schürer III 150 ff.; weitere Literatur ebenda S. 164 A. 47).

[2]) Vgl. P. Wendland, Philo und die stoisch-kynische Diatribe. Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rel., Berlin 1895.

waren die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode längst bis ins einzelne ausgebildet. Bei der Verkündigung vom großen Gericht und Weltuntergang — einem für das echte Hellenentum allerdings unmöglichen Glauben — kam bis zu einem gewissen Grade die Stoa zur Hilfe. Und es war bei aller Verwandtschaft doch mehr als Philosophie und etwas Andersartiges, was das Judentum brachte. Es war Glaube und geoffenbarte Wahrheit, eine Gewißheit ohne den ewigen Widerspruch und den ständigen Zweifel der Schulen, es war Religion und endlich eine feste Gemeinschaft, viel fester als die fluktuierenden Konventikel der Philosophenschulen und mindestens ebenso bedeutend und mächtig wie die angesehensten sonstigen orientalischen Mysterienkulte[1]. Mit manchen Hindernissen war freilich die jüdische Propaganda belastet. Stärker als die aller andern Religionen war die Exklusivität des Judentums, stärker auch als andere orientalischen Religionen war der Charakter des Volkstums dem Judentum aufgeprägt. Die jüdischen Gemeinden in der Diaspora waren ein Mittelding von Fremdenkolonie und Religionsgemeinschaft[2]; auch der Name *συναγωγή* und *ἔθνος Ἰουδαίων* schwankt. Wer ein Diener der Isis und des Sarapis, oder des Jupiter Sabazius, der großen kleinasiatischen Mutter und des Attis, oder später des Mithras wurde, blieb doch Römer oder Grieche; wer wirklich zur jüdischen Religion übertrat, wurde Jude. Ferner hatte das Judentum so manche Bräuche — vor allem die Beschneidung, die Sabbatfeier, das Vermeiden von Schweinefleisch — die von vornherein dem Spott der gebildeten Welt verfielen. — Und doch, das Fremdartige zog auch wieder an. Und sehr klug wußte das Judentum bei seiner Propaganda in Apologetik und Polemik die Seite, welche den Gebildeten der hellenistischen Kulturwelt imponieren konnte, hervortreten zu lassen. Wo man nicht alles erreichen konnte, war man mit wenigem und oft recht wenigem zufrieden. Wenn in der ersten Generation der Bruch mit dem Heidentum und der Uebertritt nicht vollständig erfolgte[3], so wartete man auf die zweite und dritte. Man lernte jetzt auf die Hauptsachen achten und sie voranstellen. Und bei alledem blieb man sich selbst treu. Das Judentum selbst gab prinzipiell nichts von seinen Eigentümlichkeiten und Gesetzesvorschriften preis, aber in der Praxis war man in den meisten Fällen milde. Man hieß jegliche Annäherung an das Judentum willkommen, man öffnete die Tore der Synagoge weit[4]. Ganz ohne Skrupeln scheint man in der Diaspora den Heiden die Teilnahme am synagogalen Gottes-

[1]) Vgl. die kurze Uebersicht bei Schürer III 157 ff. Dort auch die weitere Literatur.

[2]) Vgl. den Abschnitt über die innere Organisation und die staatsrechtliche Stellung der jüdischen Gemeinden bei Schürer III 71 ff.

[3]) Juvenal, Sat. XIV 96 ff. höhnt darüber, wie der Sohn es im Judaismus schon viel weiter bringt, wenn der Vater die ersten Schritte getan hat.

[4]) Beispiele einer weiteren und engeren Praxis sind die beiden Juden, die bei der Bekehrung des Königs Monobazus eine Rolle spielten. Josephus A. XX 7 ff.

dienst gestattet zu haben. Vor der Freude an der Propaganda schwand alle Tendenz der Exklusivität und die Scheu der Berührung mit dem Heidentum (Act 13 44 u. ö.), und in verschiedensten Graden der Annäherung sammelten sich solche, »die den Herrn fürchteten«, um die einzelnen jüdischen Gemeinden.

Eine energische Missionsstimmung atmet bereits die dritte jüdische Sibylle; sie ist ein Bußruf an das Hellenentum zur Bekehrung aus Anlaß des furchtbaren Strafgerichts, das durch die Römer über jenes gekommen ist (Zerstörung von Korinth). Die Sibylle erhofft eine Zeit, in der großer Friede auf der ganzen Erde herrschen wird und der »Unsterbliche« ein gemeinsames Gesetz den Menschen auf Erden geben wird (III 744—761 vgl. 616 ff., 806 f.). Die meisten jüdisch-hellenistischen Schriften haben apologetische (Hekatäus, Ps.-Aristobul, Ps.-Aristeas, II. IV Macc, Eupolemus, Artapanus) oder polemische (III Macc, Bel u. Drache zu Babel, Br. d. Jerem., Zus. z. Esth., Sapientia usw.) Tendenz. Einer unserer Hauptzeugen für eine mächtige jüdische Propaganda ist Philo. Er hält es für einen besonderen Vorzug des jüdischen Gesetzes, daß, während alle andern Gesetze einen national beschränkten Geltungskreis haben, dieses an den Schranken der Nation seine Grenzen nicht findet. »*Denn alle zieht es heran und bekehrt es, Barbaren und Hellenen, Bewohner des Festlandes und der Inseln, Völker in Ost und West, Europa, Asien, die ganze bewohnte Welt von einem Ende zum andern.*« Vit. Mos. II § 20 M. II 137 (vgl. das ganze Stück § 17 ff.). Und an zahlreichen Stellen [1] spricht er von den Proselyten (*προσήλυτοι, ἐπηλύται, ἐπήλυδες*). Sie sind ihm eine besondere Klasse im Judentum, über deren Rechte und Vorzüge und völlige Gleichberechtigung er gern spricht. Einige Jahrzehnte später haben wir ein Zeugnis von heidnischer Seite, die berühmten Worte des Seneca: Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo valuit, ut per omnes jam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt (bei Augustin de civitate Dei VI 11) [2]. Besonders wertvoll ist hier das Zeugnis der Apostelgeschichte. Wohin Paulus auf seinen Missionsreisen kommt, fast überall findet er bei den jüdischen Gemeinden auch einen Kreis von heidnischen Religionsgenossen (*σεβόμενοι τὸν θεόν, προσήλυτοι, φοβούμενοι θεόν*) [3]. Und wo wir Genaueres von seinen Missionserfolgen hören, gewahren wir oft, daß er seine ersten Erfolge gerade in diesen Kreisen hatte. Man kann die Bedeutung der Mission des Judentums nicht hoch genug anschlagen. Sie hat dem Christentum wacker vorgearbeitet, und die rätselhaften Erfolge der paulinischen Mission in einem Menschenalter begreift man nur, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr das Judentum hier den Boden gelockert und vorbereitet hatte.

[1]) De vita Mos I § 34 ff. M. II 86; de monarchia I 7. M. II 219 f; de vict. offer. 10. M. II 258; de septenario 14. M. II 290 f.; de creat. princ. 6. M. II 365; de caritate 12—13. M. II 392 ff.; de poenitentia 1. M. II 404 f.; de execrat. 6. M. II 433 f.; Fragm. ad Ex. 22 19 ff. M. II 677; sämtliche Stellen übersetzt und zusammengestellt bei Bertholet 285—288.

[2]) Andere Zeugnisse heidnischer Schriftsteller: Horaz Sat. I 4 142 f.; Juvenal Sat. XIV 96 ff. (s. o.); Tacitus Hist. V 5. Aus späterer Zeit Arrian, Epictet II 9 19—21; Dio Cassius XXXVII 17. Texte bei Reinach S. 244, 293, 307, 155, 182.

[3]) Act 13 16. 26. 43. 50, 16 14, 17 4 (17), 18 7; vgl. Apk Jo 11 18, 19 5 (?) und das häufige Vorkommen des terminus technicus „metuens" auf einer Reihe lateinischer Inschriften: Schürer III 174 Anm. 70.

So scheint die große römische Gemeinde wesentlich aus der jüdischen Synagoge und zwar aus den diese umgebenden Proselytenkreisen entstanden zu sein (vgl. Sueton, vita Claudii 25). Das Problem des Römerbriefs löst sich am besten, wenn man als die Leser des Paulus eine im wesentlichen aus gewesenen Proselyten bestehende Gemeinde annimmt. Die engen Beziehungen zum Judentum zeigt auch der wahrscheinlich nach Rom gerichtete Hebräerbrief, vor allem der Pastor Hermae. Die Similitudo IX hat ursprünglich vom Judentum und seinen Proselyten gehandelt. Zum Schluß unserer Periode hat noch Josephus und er zugleich als der letzte, die propagandistische Kraft des Judentums hervorgehoben: »*Die Massen haben bereits seit langem einen starken Eifer für unsere Religion bekommen. Und es gibt keine Stadt der Hellenen und keine Barbarenstadt, auch kein Volk, wohin nicht unsere Sitte der Sabbatfeier gedrungen ist und das Fasten und das Lichteranzünden und viele von unsern Speisegesetzen beobachtet werden.*« Ap. II 282 ff., vgl. A. XIV 110. (Ap. II 123 betont Josephus, daß viele Proselyten wieder abgefallen seien. Hatte er bereits die Erfolge des Christentums und ihre Konsequenzen für die Propaganda des Judentums im Auge? Jedenfalls ist mit dem Untergang Jerusalems auch die Missionskraft des Judentums erloschen.) Eine besonders zahlreiche Proselytenschaft ist für Antiochia bezeugt Jos. B. VII 45. Namentlich unter den Frauen war die jüdische Propaganda von Erfolg. Zwischen ihnen und dem Judentum stand nicht das stärkste Hindernis, die Beschneidung. Von Damaskus ist das ausdrücklich bezeugt: B. II 560 (vgl. Act. 13 50, 17 4; die Schwindeleien, welche einige römische Juden mit der vornehmen Römerin Fulvia trieben [Jos. A. XVIII 81 f.] beweisen ebenfalls den Einfluß des Judentums auf die Frauen). Bis an Königshöfe erstreckte sich die Propaganda. Poppäa, die Gemahlin des Nero, war eine Gönnerin der Juden, vielleicht im geheimen Proselytin. Am stolzesten war man auf die Bekehrung des Königs Izates von Adiabene (= Assyrien) und seiner Mutter Helena, denen sich fast das gesamte adiabenische Königshaus anschloß (Jos. A. XX 17—96). Die Zeit, in welche die Bekehrung fiel, geht daraus hervor, daß Helena im Jahre 44 n. Chr. zur Zeit der Hungersnot unter Claudius in Jerusalem war. Vgl. Jos. B. II 520, IV 567, V 55, 119, 147, 252. Schürer III 169.

VII. Seine Hauptkraft entfaltete natürlich der Missionsgedanke auf dem Gebiet der Diaspora des Judentums. Es erhebt sich die Frage, wie weit das palästinensische Judentum von dem Gedanken eines Berufs Israels unter den Heiden erfaßt war. Die Zeugnisse und Quellen fließen hier spärlich. Aber man wird die Wirksamkeit dieser Idee doch nicht allzugering anzuschlagen haben.

Hat auch das vormakkabäische Judentum eine Propaganda in ausgedehntem Maße nicht betrieben, so fehlen doch universalistische Gedanken und Theorien, vor allem universalistische Hoffnungen in bezug auf die Endzeit nicht. Deutero-Jesaja konnte nicht vergessen werden. Es ist mit Recht von Bertholet hervorgehoben[1], wie oft in den Psalmen universalistische Gedanken

[1]) Bertholet 191 f. Ps 2 11, 22 28, 47, 66 4, 67 8, 82 8, 86 9 f., 102 16 f., 138 4. Wellhausen JJG 206 verlegt einige der universalistischen Psalmen bereits in die persische Zeit, aber vielleicht darf man bis in die vorexilische Zeit zurückgehen, da der Universalismus der israelitischen Religion bereits den vorexilischen Propheten feststeht und da schon Js 2, 1 ff., Mich 4, 1 ff. eine Wallfahrt der Völker nach Jerusalem erwarten. Js 19 19 stammt sicher aus der assyrischen Zeit.

begegnen, wie hier dem allmächtigen Gott nicht mehr der Jude, sondern der Mensch in seiner Niedrigkeit und Armut gegenübertritt. »*Jahwe ist allen gütig, und sein Erbarmen geht über alle seine Werke*« Ps 145 9. »*Jahwe, bis an den Himmel reicht Deine Gnade, Deine Treue zu den Wolken .. Die Menschenkinder lagern sich im Schatten Deiner Flügel*« Ps 36 6—8. Wieder und wieder erklingt in ihnen die Hoffnung auf endgültige Bekehrung der Heiden. Alle Enden der Erde, Völker und Könige sollen sich vor Jahwe niederwerfen und ihn fürchten. Jahwe gehört das Königtum, er ist der Erbherr über alle Heiden. Auch schon für die Gegenwart sind die Frommen sich ihres Missionsberufes bewußt. Sie »*sollen unter den Menschenkindern seine gewaltigen Taten kund tun und die majestätische Hoheit seines Königtums*« Ps 145 12. Die Heiden werden aufgefordert, Gott zu loben und zu preisen. Ps 9 12, 18 50, 48 11, 57 10, 96, 105 1, 108 4. Besonders lebendig vertreten die Psalmen 93, 95—100 den universalen Gedanken. »*Denn ein großer Gott ist Jahwe und ein großer König über alle Götter*« 95 3. »*Daher sprecht unter den Heiden: Jahwe ward König*« 96 10. Die Geschichtsschreibung der priesterlichen Gesetzgebung trägt einen universalen Zug. Gott hat Anrecht auf alle Menschen. Die Verpflichtungen, die der Bund mit Noah auferlegt, gelten allen Völkern. Im Buch Hiob herrscht das allgemein menschliche Interesse durchaus. Es wird nirgends gesagt, daß Hiob Jude sei, seine Freunde sind es sicher der Mehrzahl nach nicht. Das Jonas-Buch hat man gar als eine Tendenzschrift für das Recht der Heidenmission aufgefaßt. In der Spruchweisheit treten die spezifischen Züge der israelitischen Religion und Kultur zurück. Sie bringen (c. 30) die Aussprüche einer nichtjüdischen Autorität; 31 1—9 sind einem nichtjüdischen Könige gewidmet. Jesus Sirach ist ein getreuer Sohn seines Volkes. Doch auch für ihn ist der Gedanke der Einheit des Menschengeschlechts sehr lebendig. Wenn auch die Weisheit, die die ganze Welt durchwaltet, in Jakob ihren Wohnsitz genommen (24 8) und im Gesetz sich verkörpert hat (24 23), so ruft sie doch alle ohne Unterschied zu sich (24 19). »*Durchaus keinem hat Gott geboten sündig zu sein*« 15 20. Der Inhalt der Weisheit und des Gesetzes ist die vernünftige Moral des alltäglichen Lebens, wie sie jedermann zugänglich ist. Die zeremoniellen und kultischen Verpflichtungen treten völlig zurück. Für Sirach, der sie ganz gewiß geübt, sind es Außenwerke der Frömmigkeit. »*Welches Geschlecht steht in Ehren? Das Geschlecht der Menschen. Welches Geschlecht steht in Ehren? Die den Herrn fürchten*« 10 19.

Freilich läßt es sich nicht verkennen, daß in der Makkabäerzeit für das palästinensische Judentum ein ganz gewaltiger Rückschlag erfolgte. Die Mission der Makkabäerzeit wurde nicht mit den Waffen des Geistes, sondern mit Feuer und Schwert betrieben. In dem apokalyptischen Hoffnungsbild des späteren Judentums tritt der Gedanke der Bekehrung der Heiden sehr stark zurück. Dennoch war die Vergangenheit des Judentums zu mächtig, um ganz vergessen zu werden. Der Sinn für die Mission und die Propaganda erstirbt nicht ganz. Gerade in den Psalmen, die vielleicht aus der Makkabäerzeit stammen, Ps 118 4, Ps 115 11—13, Ps 135 20, werden »die welche Jahwe fürchten«, d. h. nach dem Zusammenhang wahrscheinlich die Proselyten (*φοβούμενοι τὸν θεόν*), erwähnt [1]. In der Tiervision des Henoch-

[1]) Bertholet 181. Sie werden unterschieden als die „Großen und die Kleinen“ Die

buches bricht bei der Schilderung des Endes der Gedanke an die Bekehrung der Heiden kräftig durch. I Hen 90 33—36 (vgl. 10 21. 105 1). Noch stärker tritt der universalistische Gedanke in den Bilderreden hervor. Ganz in der Weise des Deuterojesaia wird der Menschensohn hier ein Licht der Völker und die Hoffnung derer, die in Betrübnis sind, genannt. Alle die auf dem Festland wohnen, sollen vor ihm niederfallen I Hen 48 4—5. Selbst das schroff pharisäische Buch Judith (14 40) erwähnt und verherrlicht einen Proselyten; Tobit 14 6 wird die Hoffnung auf die Bekehrung aller Heiden ausgesprochen[1]. Nach dem slavischen Henochbuch soll die Offenbarung und Belehrung allen Nationen zuteil werden 48 6 (vgl. 33 6 ff. 36 1 47 3). Jubil. 2 28 verheißen jedem Menschen, der den Sabbat beobachtet, den Segen Gottes. Namentlich ist es sehr bedeutsam, daß der berühmteste Träger der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, Hillel, und seine Schüler die Propaganda ganz besonders gepflegt haben. »*Liebe die Geschöpfe und leite sie zum Gesetze*« ist einer der von ihm überlieferten Kernsprüche. Pirke Aboth I 12. Eine Reihe von Anekdoten rühmen Hillels Sanftmut, Freundlichkeit und Geschick im Verkehr mit Heiden, die sich dem Judentum zuzuwenden begannen, gerade im Gegensatz zum Verhalten Schammais. »*Siehe die Heftigkeit des Schammai hätte uns fast vertrieben aus der Welt, die Sanftmut des Hillel aber hat uns unter die Fittiche der Schechina geführt*[2]«. Man fragt sich verwundert, ob denn dieser Rabbinismus, der sich dem Heidentum gegenüber mit sieben Mauern umgab, noch fähig zur Mission gewesen sei. Aber es scheint, als wenn auch in dieser Richtung des Judentums lange Zeit der Trieb zur Propaganda die Tendenz auf Exklusivität aufgehoben hat[3]. Gamaliel, der Lehrer des Paulus, war sicher ein Vertreter Hillelscher Traditionen. Von dessen Sohn Simon ben Gamaliel, der im Anfang des jüdischen Krieges ermordet wurde, stammt das schöne Wort: »*Wenn ein Heide kommt, in den Bund einzutreten, so reiche man ihm die Hand, um ihn unter die Fittiche der Schechina zu bringen*«[4]. So mag die Ueberlieferung richtig sein, daß im Zeitalter Hillels sich das Wort »zum Proselyten machen« (גיר) neu bildete[5]. Jesus

---

Kinder der Proselyten stehen dem Judentum näher als die Alten. Vgl. Apk Jo 11 18, 13 16, 19 5. 18, 20 12.

[1]) Vgl. noch Geb. Asarjä, Da. LXX 3 33; Lobgesang, Da. LXX 3 (87). 90: Test. Levi 18; Juda 24. Volz, Jüd. Eschatologie 229 f.

[2]) Schabbath 31 a.

[3]) Hillelschen Geist zeigt die Ueberlieferung Gittin 61 a: »*Die Rabbinen haben gelehrt, man ernähre die Armen der Fremden* (Nochrim) *mit den Armen Israels, und man besuche die Kranken der Fremden mit den Kranken Israels, und man begrabe die Toten der Fremden mit den Toten Israels um des Friedens willen.*«

[4]) Vajjikkra R. II (1 2), übers. v. Wünsche 16.

[5]) Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissensch. X. Hillel u. s. Rabbinenschule, S. 79. Zum ganzen vgl. Bertholet 319—321.

hat von der Propaganda des Pharisäismus nichts wissen wollen, aber die Existenz eines starken Missionseifers setzt doch sein Wort Mt 23 15 voraus [1]. — Wenn wir noch etwas weiter hinuntergehen, so erkennt IV Esra 3 36 doch wenigstens an, daß einzelne unter den Völkern vorhanden sind, welche die Gebote Gottes halten. Der Verfasser der Apokalypse Baruchs kennt neben Kreisen von abtrünnigen Israeliten auch Proselytenkreise und verheißt ihnen eine große Zukunft: »*Und die welche vorerst das Leben nicht erkannten und nachher es erkannten und sich mit dem Samen des Volkes vermischt, das sich abgesondert hat, deren letzte*[2] *Zeit wird hoch angerechnet*« II Bar 42 5. Das alltägliche jüdische Gebet, das »Schmone Esre«, das um 100 n. Chr. im wesentlichen seine endgültige Gestalt erhalten hat, dessen Grundbestand aber wahrscheinlich in die Zeit vor der Zerstörung zurückreicht, enthält in seiner dreizehnten Bitte ein Gebet für die Proselyten [3]. Bemerkenswert ist, daß im jerusalemischen Targum mehrfach auf Proselyten Bezug genommen wird (vgl. die Erklärungen zu Gen 12 5, Ex 18 6, Nu 11 4). Nach den Ausführungen zu Ex 12 38 zogen 2 400 000 Fremde mit den Israeliten aus Aegypten.

Erst mit der steigenden Erbitterung des jüdischen Volkes gegen die römische Herrschaft scheint dann endlich der entscheidende Gegenschlag gegen diese Tendenz zur Propaganda und zum Universalismus erfolgt zu sein. Schon in der Ueberlieferung der Mischna, Schabbath 13 B f., wird berichtet, daß es zwischen den Schulen Hillels und Schammais über 18 Maßregeln zum Streit gekommen sei, und daß die Schammaiten in sämtlichen Punkten gesiegt hätten. Diese achtzehn Punkte betreffen nach der Ueberlieferung sämtlich den Verkehr der Juden mit den Heiden und bedeuten eine ganz beträchtliche Erschwerung, ja fast vollkommene Unterbindung desselben. Einer von ihnen betrifft z. B. das Verbot des Erlernens der griechischen Sprache. In dem Hause eines gewissen Anania ben Chiskia ben Garon sollen die Verhandlungen geführt sein [4]. Wahrscheinlich fallen diese Verhand-

[1]) Einer von den Diakonen der jerusalemischen Gemeinde wird als Proselyt von Antiochia bezeichnet, Act 6 5.

[2]) Text fraglich; vgl. Greßmann bei Violet II 346 (zu IV 6 4–5).

[3]) Nach der palästinensischen Rezension (Dalman 300). »*Ueber die Proselyten der Gerechtigkeit möge sich regen deine Barmherzigkeit.*« In der babylonischen Rezension werden die Proselyten neben den Gerechten, Frommen, Aeltesten, Schriftgelehrten an letzter Stelle genannt.

[4]) Ueber die 18 Bestimmungen vgl. Grätz, Geschichte der Juden Bd. 3, 1856, S. 554 bis 563. Grätz weist die Bestimmungen der Zeit kurz vor der Zerstörung des Tempels zu. Er versucht, den Anania ben Chiskia ben Garon mit dem bekannten Eleazar, dem Sohn des Ananias (vielleicht ebenfalls Sohn des Chiskia, Grätz 560), der nach Josephus B. II 409 f. die Juden beredete, von Fremden keine Opfer für den Tempel mehr anzunehmen, also auch das Kaiseropfer abzustellen, zu identifizieren. Eine jener 18 Bestimmungen verbietet in der Tat, Gaben von Heiden anzunehmen.

lungen in die Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalems. Sie bezeichnen ersichtlich eine definitive Wendung in der Entwicklung der jüdischen Religion. Denn der Geist, der aus jenen Bestimmungen spricht, hat schließlich nach einigen Schwankungen im Judentum der Mischna und des Talmuds triumphiert[1]. Auf immer kam damit die Tendenz der Exklusivität über den Trieb zur Propaganda zur Herrschaft. — Und auch hier hat das palästinensische und das Diasporajudentum eine gemeinsame Geschichte gehabt. Hier wie dort scheint etwa um die Wende des 1. Jahrhunderts der große Wandel erfolgt zu sein. Das Judentum der Diaspora beugte sich unter die Leitung des palästinensischen Rabbinats. In den wilden Kämpfen, welche die Zerstörung Jerusalems auch in der Diaspora begleiteten und ihr folgten, bildete sich das Judentum auch hier ganz zu dem alles hassenden und von allen gehaßten Volke heraus, als das Tacitus es bereits schildert. Das Christentum nahm dem Judentum die Mission mehr und mehr aus der Hand. Die freieren Kreise des Judentums wandten sich diesem und den gnostischen Sekten zu.

Damit hört dann endlich das Ringen zwischen den beiden im Judentum herrschenden Strömungen, zwischen der Tendenz auf Exklusivität und Expansion auf. Die Entscheidung ist zugunsten der ersteren erfolgt. Das Judentum bleibt eine an ein einzelnes Volk gekettete Religion. Es wächst sich nicht zur Universalreligion aus — und es bleibt doch nicht nationale Religion — denn der Staat war endgültig zertrümmert. Das Judentum wird eine Religion der Observanz und des absoluten Beharrens. Das Christentum wird der Erbe des Judentums.

Aber in der Zeit, die uns beschäftigt, ist es das noch nicht. In ihr kämpfen noch die verschiedenen Tendenzen. Noch sind hier mächtige vorwärtstreibende Kräfte vorhanden, noch hat das Judentum der Welt etwas zu sagen und zu bieten.

In der Loslösung der Religion von allen Faktoren des national-politischen Lebens, in seiner mit beispielloser Zähigkeit zusammenhaltenden Diaspora, in der mit höchstem Erfolge betriebenen Weltmission ist die jüdische »Kirche« die bedeutsamste Erscheinung innerhalb einer zum religiösen Universalismus strebenden Kultur. Aber freilich das Ganze hat auch eine Kehrseite. So deutlich sich

[1]) Zahlreich sind in der späteren jüdischen Literatur dis mißgünstigen Urteile über die Proselyten. Sehr hart urteilt vor allen Eliezer ben Hyrkanos (Bacher I ² 106). Vgl. Josephus Ap. II 123; Horajoth III 8 (die Rangfolge: Priester, Levit, Israelit, Bastard, Nathin, Proselyt, freigelassener Sklave); Jebamoth 47 f. (siehe z. B. S. 47 B: »*R. Chelbo hat gesagt: Proselyten sind für Israel so schwer erträglich, wie der Aussatz*«); Kidduschin 70 b, 71 a. Baba Mezia 59 b. R. Eliezer der Große: »*Warum warnt die Thora an 36 Stellen davor, den Proselyten zu kränken? Weil sein Trieb böse ist*«). Vgl. Hausrath II 117; Schürer III 187.

die Tendenzen zum Universalismus regen, so deutlich zeigt sich letztlich doch überall die nationale partikularistische Beschränktheit, die neuen Formen vermögen die alten Formen der Nationalreligion nicht zu sprengen. Somit gelangen wir zum Thema des folgenden Kapitels.

KAPITEL II
DIE NATIONALE BEDINGTHEIT DER JÜDISCHEN RELIGION

Das Judentum ist eine Religion der Gegensätze. Die in ihm vorliegende Entwicklung bleibt auf halbem Wege stehen, die Tendenz kommt nicht voll zur Erscheinung. So viele Beobachtungen das Streben der jüdischen Nationalreligion zur »Kirche« zeigten, ebenso viele Beweise finden sich für eine immer noch verhältnismäßig ebenso starke nationale Bedingtheit der Religion.

Die Makkabäerzeit hatte eben doch ursprünglich eine mächtige Erstarkung des nationalen Bewußtseins im Gefolge gehabt. Die spezifisch Frommen, die sich der nationalen Bewegung gegenüber gleichgültig verhielten und sich mehr und mehr von ihr trennten, bildeten zunächst nur kleine Kreise[1]. Als sie sich im Aufruhr gegen Alexander Jannäus mit dem auswärtigen Feind, dem syrischen König, verbündeten und dadurch jenen in die äußerste Bedrängnis brachten, hatten sie die breite Masse des Volkes, das sie schon zu beherrschen begannen, nicht mehr hinter sich[2]. Unter Alexandras Herrschaft genossen auch die Frommen mit starker Befriedigung die Segnungen der Erneuerung des nationalen jüdischen Lebens. Sie schauten später auf jene Zeit als auf ein goldnes Zeitalter zurück. Die damals entstandenen Schriften der Frommen: die Jubiläen, die Testamente der Patriarchen, das vielleicht einige Jahrzehnte früher geschriebene Judithbuch durchzieht ein kräftiger nationaler Zug. Juda und vor allem auch Levi treten hier als kriegerische Helden auf. Besonders wird in der Ueberlieferung der Treubruch Simeons und Levis an den Sichemiten und deren Abschlachtung gerühmt. Die Jubiläen sowohl wie die Grundschrift der Testamente bringen mit jener »Heldentat« Levis seine Einsetzung zum Hohenpriester durch Jakob zusammen[3]. Auch Judith nennt sich mit Stolz eine Tochter Simeons und beruft sich auf die furchtbare Rachetat ihres Stammvaters, zu der Gott selbst ihm das Schwert in die Hand gegeben (Jud 9 2 f.)[4]. In der Verherrlichung der Freveltat gegen die Sichemiten spricht überdies der nationale Haß

[1]) S. oben S. 57 ff.

[2]) Vgl. Josephus A. XIII 372—383 (besonders 379).

[3]) Jub. 30—32, Test. Levi 5—9.

[4]) Demgemäß muß sich auch das vernichtende Urteil, das Jakob über die Tat der Brüder Gen 49 5—7 ausgesprochen hat, ändern, vgl. Jerusal. Targum zur Stelle u. Test. Levi c. 6—7. Die Jubiläen lassen den Jakobssegen (Gen 49) ganz fort und erfinden einen Segen Isaaks für Levi, c. 31.

gegen die Samaritaner mit. »*Es wird nämlich von heute ab Sichem genannt sein die Stadt der Unverständigen*« Test. Levi 7. Eine ebenso deutliche Sprache redet in diesen Schriften der Haß gegen Edom (Esau). Jubiläen und Testamente bringen eine Haggada vom Kampf Esaus mit Jakob und seinen Söhnen, in dem Esau von der Hand seines Bruders getötet wird Jub. 37 f. Juda 9. Auch gegen das Küstenland Philistäa findet sich eine wilde Drohung. Jub. 24 28—33 [1]. Die merkwürdige Haggada von den Kämpfen der Söhne Jakobs mit den Amoriterkönigen, welche wahrscheinlich die Makkabäerkämpfe in der Sage widerspiegelt [2], atmet ebenfalls kräftigen kriegerischen Geist.

Wenn die Makkabäerherrschaft nicht so bald nach der Regierung der Alexandra durch Bruderzwist und durch das Eingreifen des römischen Weltreiches ihren Untergang gefunden hätte, so hätte vielleicht der nationale Geist in der Religion des späthellenistischen Judentums viel kräftiger noch seine Schwingen geregt. Aber nun da es anders kam, löste sich die Religion des Judentums wieder mehr vom direkt nationalen Interesse. Der Sänger der Psalmen Salomos zog nach dieser Richtung das für ihn sich ergebende Fazit der Geschichte: Die Makkabäer hatten sich widerrechtlich des Davidthrones bemächtigt, und die Periode der nationalen Erneuerung des Volkes war eine Periode des Irrtums und der Sünde. Es ist bereits oben darauf hingewiesen, wie dann die Zeit der idumäischen Fremdherrschaft für die »Verkirchlichung« und Entnationalisierung der Frömmigkeit Israels hochbedeutsam war. Aber keineswegs hatte damit die nationale Bedingtheit des Gesamtseins und der Frömmigkeit Israels vollkommen aufgehört. Das Feuer der nationalen Begeisterung glomm unter der Asche weiter. Und als Herodes der Große gestorben war, der es verstand, ihr Aufflammen immer im Keime zu ersticken, schlug es wieder empor. Es entstand nun im Volke die Partei der sogenannten Zeloten, die uns Josephus treuherzig als »vierte philosophische Sekte« schildert, die indessen nichts weiter waren als nationale Fanatiker, denen Politik und Religion in eins zusammenfielen [3]. Sie

[1]) Vgl. Sir. 50 25 f: »*Gegen zwei Völker empfindet meine Seele Abscheu und das dritte ist kein Volk: Die da seßhaft sind im Gebirge Seir* (der Grieche liest: in Samaria) *und die Philister und das törichte Volk, das zu Sichem wohnt.*« Zum Gegensatz der Juden gegen die Samaritaner vgl. Jos. A. XI 304 ff. (Alexanderlegende), XII 257 ff. (II Mcc 6 2), XIII 74 ff., XVIII 29 ff., XX 118 ff.; Lc 9 51—56; Jo 4 9 u. ö.

[2]) Jub. 34. Test. Juda 3—7.

[3]) Die Geschichte der Zeloten hängt an einigen Familien, in denen der revolutionäre Gedanke erblich gewesen zu sein scheint. Schon der „Archilestes" (Räuberhauptmann) Hiskia, den Herodes (Jos. A. XIV 159, B. I 204) hinrichten ließ, wird ein Führer der nationalen Ultras gewesen sein. Dessen Sohn war, wie es scheint (doch vgl. Ed. Meyer, Ursprung II 403), Judas aus Gamala, „der Galiläer", der nach Jos. A. XVII 271 f., B. II 56 den Aufstand nach dem Tode des Herodes in Sepphoris organisierte und im Jahr der Steuereinschätzung des Quirinius (7 n. Chr.) zusammen mit dem Pharisäer Zadduk die Zelotenpartei gründete. A. XVIII 4 ff., 23 f., B. II 118. Die Söhne des

bekamen mehr und mehr die Masse und, wie es scheint, auch einen Teil der Aristokratie hinter sich. In demselben Maße verloren die Pharisäer, die Vertreter der kirchlichen Frömmigkeit, das Heft aus den Händen. Als die Chauvinisten schließlich ihr Ziel erreicht hatten und die ganze Masse des Volkes sich zum letzten Verzweiflungskampf gegen Rom erhob, standen die Häupter des Pharisäismus beiseite. Einer ihrer Führer, Simon, der Sohn des berühmten Gamaliel (Lehrers des Paulus), spielte am Anfang des Krieges eine gewisse Rolle[1]; er machte mit den aristokratischen Leitern des Volksaufstandes zusammen noch einen letzten Versuch, die Schreckensherrschaft des Johannes von Gischala zu beseitigen (Jos B. IV 159). Dann aber verschwindet er uns aus dem Gesichtskreis; er scheint sich ins Privatleben zurückgezogen zu haben[2]. Das bedeutendste pharisäische Schulhaupt dieser Zeit, Jochanan ben Zakkai, soll Jerusalem während der Belagerung verlassen und sich in Vespasians Lager geflüchtet haben[3]. Deutlicher als alles andere redet dies Beiseitestehen des Pharisäismus. In den letzten Jahrzehnten des Bestandes des jüdischen Staates hat noch einmal die national-politische Frömmigkeit triumphiert und haben die Vertreter der entgegengesetzten Richtung den Einfluß, den sie bereits in der herodianischen Zeit hatten, eingebüßt.

Dann freilich, als die Ereignisse so deutlich geredet hatten, daß keiner sie mehr mißverstehen konnte, bekamen die Vertreter der kirchlichen Frömmigkeit ganz und gar das Heft in die Hände. Aber selbst da flammte die nationale Energie des vernichteten Volkes noch einmal auf. Der ungeheure Barkochba-Aufstand[4] zur Zeit Hadrians riß noch einmal alles mit sich fort. Selbst die Rabbinen — R. Akiba, Eleazar ben Modein u. a. an ihrer Spitze — wurden in den Strom der nationalen Leidenschaft hineingerissen. Ein zweiter blutiger Krieg besiegelte noch einmal den Untergang des jüdischen Staates. Und während bei der Zerstörung Jerusalems das Judentum der Diaspora sich noch ruhig gehalten hatte,

Judas, Jakobus und Simon, wurden unter Tiberius Alexander als Aufrührer hingerichtet (ca. 48 n. Chr. A. XX 102), ein dritter Sohn Menahem spielte eine Rolle am Anfang des großen Krieges, indem er im Jahre 66 den ersten Aufruhr in Jerusalem anzettelte und wie ein König in „golddurchwirkten, seidenen Gewändern" seinen Einzug hielt. B. II 433 ff. Ein Abkömmling Judas, Eleazar, leitete den letzten verzweifelten Widerstand in Masada, B. VII 253. Vgl. Schürer I 487, A. 139. — Die *βιασταί*, die das Reich Gottes rauben (*ἁρπάζειν*), Mt 11 12, sind die Zeloten. Nach zelotischen Schriften darf man nicht suchen, mit Schreiben von Büchern und Apokalypsen haben sich die Männer der Tat und des Dolches nicht abgegeben. Die Assumptio Mosis ist eine pharisäische, keine zelotische Schrift. In der sicher jüdischen resp. judenchristlichen Ketzerliste, die Justin Dial. 80 und Hegesipp bei Euseb. H.E. IV 22 7 aufbewahrt haben, erscheinen die Zeloten als „Galiläer".

[1]) Jos. Vita 190 ff., 216, 309.

[2]) Dérenbourg 270—272.

[3]) Vgl. Schlatter, Jochanan ben Zakkai, 61 ff.

[4]) Vgl. Schürer I 670 ff.

erhoben sich in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts — wohl veranlaßt durch Hoffnungen, die der Kampf des römischen Reiches mit den Parthern ihnen erregt hatte — die Judenschaften von Alexandria, Cyrene, Cypern, Mesopotamien in wiederholten blutigen Aufständen (vgl. Schürer I 662—670). Nur sehr allmählich erlosch die Glut der nationalen Leidenschaft.

In der Diaspora liegen die Dinge nicht viel anders. Es ist bereits oben darauf hingewiesen, daß hier die innere Festigung des Judentums in die spätmakkabäische und besonders die herodianische Zeit fällt. Seit der römischen Zeit bildet das Diasporajudentum eine große geistige Einheit und steht in engster Verbindung mit dem Heimatland. Ein starkes Bewußtsein dieser Einheit[1] durchzieht die ganze Masse desselben. Ein reger Verkehr verbindet seine Glieder. Wo freudige oder schreckliche Ereignisse eines ihrer Glieder treffen, erfährt es bald die ganze Judenschaft, nimmt teil daran, sucht zu helfen und einzugreifen. Und wenn wir fragen, ob diese große, über die bewohnte Welt sich erstreckende Gesamtheit sich mehr als eine religiöse oder als eine politische Einheit fühlte, finden wir keine einheitliche Antwort. Auch die jüdische Diaspora ist ein Mittelding zwischen Nation und Religionsgemeinde[2]. — Die rechtliche Stellung der jüdischen Gemeinden der Diaspora war eine schwankende. Sie wurden bald mehr als Korporationen von Ausländern, denen dann oft wie den römischen Korporationen in ausländischen Städten bestimmte Vorrechte zugestanden wurden, bald mehr als religiöse Vereine aufgefaßt[3]. In Alexandria wohnten die Juden vorwiegend in bestimmten Vierteln (Philo in Flaccum 8 M. II 225) und bildeten einen eigenen politischen Verband mit einem eigenen Ethnarchen, später, seit Augustus wahrscheinlich, einer Gerusie an der Spitze[4]. In Cyrene lagen die Verhältnisse ähnlich. In Oxyrrhynchus gab es eine *Ἰουδαικὴ ῥύμη*[5], in Sardes ein Judenviertel. Jos. A. XIV 261. Auf Inschriften, die aus der Zeit lange nach der Zerstörung Jerusalems stammen, nennen sich die jüdischen Gemeinden von Symrna und Hierapolis in Phrygien *ἔθνος* (resp. *λαὸς*) *τῶν Ἰουδαίων*[6]. Alle Nachrichten aber, daß die Juden in den hellenistischen Städten, namentlich den alten hellenischen Kulturzentren, die Isopolitie, die Gleichberechtigung mit den griechischen Vollbürgern gehabt hätten, sind mit äußerstem Mißtrauen

[1]) Es ist charakteristisch, daß wahrscheinlich erst in dieser Zeit das fanatisch nationale Estherbuch ins Griechische übersetzt und damit das Purimfest in der Diaspora eingeführt wurde. Willrich, Judaica 1 ff.

[2]) Vgl. Philo in Flaccum 7. M. II 524. Vgl. o. S. 70

[3]) Schürer III 97—121.

[4]) Schürer III 76 ff. Strabo b. Joseph. A. XIV 117. Philo in Flaccum 10. M. II 527. Jos. A. XIX 280 ff. (Erlaß des Kaisers Claudius).

[5]) Schlatter J. G. 236 1.

[6]) Schürer III 14, 17, 106. A. 29.

aufzunehmen. Die Hauptquelle für die rechtlichen Verhältnisse der Diasporagemeinden sind die zahlreichen echten Aktenstücke aus der römischen Zeit (Jos. A. XIV 225 ff., XVI 62 ff. vgl. XVI 27 ff.). »*Danach waren die Juden fest organisiert und wohnten häufig in besondern Quartieren zusammen; ihre Vereine waren vom Staat anerkannt und ebenso ihr Kultus, auf den sich jene gründeten. Sie genossen allerlei Privilegien und Freiheiten, um ihre religiösen Obliegenheiten erfüllen zu können: sie hatten in gewissen Grenzen auch eigene Jurisdiktion, weil ihre Religion mit dem Recht unzertrennlich verbunden war: sie durften die im Gesetze Moses erhobene Kopfsteuer für den Tempeldienst (das Didrachmon) erheben und nach Jerusalem abführen. Sie waren also in der Tat bevorzugt, aber das eigentliche Bürgerrecht, das Recht am Stadtregiment, hatten sie nicht und konnten es nicht haben, da sie ja selber von dem gemeinen Wesen und dem öffentlichen Kultus sich ausschlossen.*« (Wellhausen JJG 241 f.) [1].

[1]) Alle Notizen über das Bürgerrecht der Juden in Alexandria sind einfache Märchen: so die Behauptung, Alexander der Große hätte die Juden in Alexandria angesiedelt und er oder seine Nachfolger hätten ihnen das Bürgerrecht geschenkt, Jos. B. II 487 f.; Ap. II 39; und Cäsar hätte ihnen ihre Bürgerrechte auf einer ehernen Stele beglaubigt, Jos. A. XIV 187 ff. Man beachte, daß Jos. nach Ap. II 37, wo er ganz allgemein von Gerechtsamen redet (δίκαια), die Behauptung der Bestätigung des Bürgerrechts hier nachweisbar erschwindelt hat; auch in Antiochia standen natürlich die Gerechtsame der Juden auf ehernen Tafeln geschrieben. B. VII 110. Das Märchen widerspricht allem, was wir sonst von der Stellung der Juden in Alexandria im eigenen Stadtviertel unter einem besonderen Ethnarchen wissen (vgl. vor allem H. Willrich, Beiträge z. alten Gesch. III 404 ff., dem sich Bludau, Wilcken, Schubart, Reinach angeschlossen haben). Diese Streitfrage ist jetzt endgültig erledigt durch die Veröffentlichung des Papyrus 1912 von H. Idris Bell, Jews and Christians in Egypt, London 1924. Er enthält einen Erlaß des Kaisers Claudius (41 n. Chr.), der zwischen den Alexandrinern und den Juden scharf unterscheidet (Z. 82, 88: *Ἀλεξανδρεῖς μὲν ... καὶ Ἰουδαίοις δέ*) und ausdrücklich die dortigen Juden *ἐν ἀλλοτρίᾳ πόλει* lebend nennt (Z. 95). Sie besaßen demnach das alexandrinische Bürgerrecht nicht. Andere Papyri bestätigen diese Tatsache. Ein etwas älterer Erlaß des Kaisers Claudius, der im Pap. 1912 Z. 88 vorausgesetzt wird und dessen Wortlaut uns bei Jos. A. XIX 280 ff. aufbewahrt ist, bestätigt die Privilegien der Juden, bezeichnet sie aber nicht als Alexandriner, sondern als *Ἀλεξανδρεῖς λεγόμενοι* und spricht auch nicht davon, daß sie das alexandrinische Bürgerrecht hätten. Die Juden hatten nur insofern eine *ἴση πολιτεία*, als sie eine eigene Stadt in der Stadt bildeten; sie waren durch ihre *γερουσία* den Alexandrinern sogar überlegen, da diese keinen Senat besaßen. — Ebensowenig kann von einem Bürgerrecht der kleinasiatischen Juden die Rede sein. Wenn Josephus auch A. XII 125 so tut, als hätte es sich im Streit der Juden mit den kleinasiatischen Städten vor Agrippa um die Isopolitie gehandelt, so steht in der ausführlichen Darstellung XVI 27 ff. und in der Rede des Nicolaus von Damaskus kein Wort von diesem Gegenstand des Streites (vgl. auch die Aktenstücke XIV 225 ff.). Wenn in einem Aktenstück der Sardianer die Juden *πολῖται* genannt werden, Jos. A. XIV 259, so fragt es sich doch sehr, ob dieses Wort hier im rechtlichen Sinn der vollkommenen Isopolitie oder nur als höfliches Epitheton gebraucht wird. Wie würde sich mit der ersteren Annahme die Existenz eines Ghetto in Sardes (s. o.) reimen? Nach allen Proben der Unzuverlässigkeit werden wir es dem Josephus auch nicht glauben, daß Seleukus I. den Juden von Antiochia

Nirgends haben sich also die Juden mit ihrer Umgebung im bürgerlichen und politischen Leben wirklich verschmolzen, nirgends sind sie eine reine Religionsgemeinde geworden. Immer blieb ein sehr merkbarer Rest von nationaler Besonderheit an ihnen. Aehnliche Beobachtungen machen wir, wenn wir auf die Verhältnisse, welche die religiöse Propaganda des Judentums schuf, achten. Auf der einen Seite gewahren wir, wie es als religiöse Gemeinschaft eine mächtige Anziehungskraft auf Außenstehende, nicht dem Volksverband Angehörige ausübt. Auf der andern Seite aber bleiben die meisten der so von der jüdischen Religion Angezogenen doch außerhalb des eigentlichen Verbandes der Synagoge. Um diese als den festen Kern lagert sich ein breiter Ring von *φοβούμενοι (σεβόμενοι) τὸν θεόν*[1]. Religionsgemeinde und Volksgemeinde decken sich nicht. Auch hier in der Schöpfung von Mitgliedern der Synagoge ersten und zweiten Ranges[2] zeigt sich der Doppelcharakter des Judentums. Das Christentum, das diese Schranke zwischen Gläubigen ersten und zweiten Ranges niederriß, vernichtete dadurch die jüdische Propaganda.

Dem entspricht die Beurteilung der profanen Schriftsteller. Sie haben das Judentum ständig nicht nur als eine Religionsgemeinde, sondern als ein fremdes Volk beurteilt.

So berichtet Hekatäus bei Diodor XL 3 4 über Moses: »*διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξενηλασίαν ἀπάνθρωπόν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγήσατο*«, Nach Ps.-Manetho bei Josephus Ap. I 239 legte Moses den Israeliten das Gesetz auf »*συνάπτεσθαι δὲ μηδενὶ πλὴν τῶν συνωμοσμένων*«. Bei Posidonius (nach Diodor XXXIV fr. 1) heißt es:

gleiches Recht mit den Mazedoniern geschenkt habe, A. XII 119 f., Ap. II 39, und der Beweis, den Josephus in diesem Zusammenhang dafür zu erbringen sucht, daß dieses Recht noch bestehe, ist einfach lächerlich. Ebenso unzuverlässig wird die dem entgegenstehende Notiz sein, die dortigen Juden hätten das Bürgerrecht von den Nachfolgern Antiochus IV. bekommen, VII 44 (VII 43 war einfach von der Beschirmung der Judenkolonie unter diesen Königen die Rede). Und wenn Josephus A. XII 121 erzählt, Vespasian und Titus hätten trotz der Bitten der Antiochener und Alexandriner *τὰ δίκαια τῆς πολιτείας* (beachte den unbestimmten Ausdruck) ihnen nicht genommen, so wird von den Bürgerrechten der antiochenischen Juden genau soviel wie von denen der alexandrinischen zu halten sein. Das Historische an der Mitteilung des Josephus ist, wie er es selbst an anderer Stelle darstellt, daß Titus die Juden nicht aus der Stadt vertrieben und ihnen ihre „jüdischen Gerechtsame" belassen hat. B. VII 100. Mit Recht ist endlich darauf hingewiesen, wie man es verstehen wolle, daß die Juden in jenen echt hellenischen Städten die Isopolitie besessen hätten, während sie es doch in Cäsarea »*in der von ihrem eigenen König in ihrem eigenen Lande angelegten Hafenstadt vergebens beanspruchten*« (Wellhausen JJG 242).

[1]) »*Der Schweif verwuchs nach einiger Zeit mit dem Kern, ergänzte sich aber immer aufs neue*« (Wellhausen JJG 239).

[2]) Ob man nun mit Schürer III 177 A. 72 die *φοβούμενοι* von den eigentlichen zum Judentum übergetretenen Proselyten unterscheidet, oder ob man mit Bertholet 328 ff. diese *φοβούμενοι* mit den Proselyten identifiziert, es bleibt gleicherweise charakteristisch, daß die jüdischen Gemeinden überall einen festen Kern und einen weiteren Kreis von nicht ganz Zugehörigen umfaßten.

»μόνους γὰρ ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας.« Josephus schilt den Apion: »(καταψεύδεται δὲ) καὶ ὅρκον ἡμῶν ὡς ὀμνύντων τὸν θεὸν . . . , . μηδενὶ εὐνοήσειν ἀλλοφύλῳ, μάλιστα δὲ Ἕλλησιν.« Ap. II 121; vgl. noch Apollonius Molon bei Jos. Ap. II 148, 258, Lysimachus ib. I 309 f. Namentlich wird den Proselyten des Judentums diese Exklusivität und die Verachtung der väterlichen Sitten vorgeworfen: Juvenal, Satir. XIV 101—104; Tacitus Hist. V 5: »*Transgressi in morem eorum idem usurpant. nec quidquam prius imbuuntur, quam contemnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere.*« (Noch andere Stellen bei Bertholet 306 3.)

Diese Urteile der nichtjüdischen Schriftsteller sind nicht ungerecht. Auch das Judentum der Diaspora legte auf den Gegensatz zur Außenwelt und auf nationale Exklusivität das größte Gewicht.

In der Sapientia (2 15) urteilen die eigenen Landsleute des spezifisch Frommen über diesen: »*Abweichend von allem andern ist seine Lebensweise und sein Benehmen auffällig*«. Man vergleiche auch das Urteil Philos de creat. princ. 6. M. II 366. »*Denn jene (Völker) entbehren, wenn gottgesandte Verhängnisse sie treffen, infolge des gemeinsamen Lebens der Völker nicht der Helfer, indem sie das Schicksal miteinander teilen. Diesem (Volk) aber hilft nicht im mindesten jemand, da es besondere Sitten hat. Die sind notwendig strenge . . . Das Strenge aber ist leicht herbe.*« Vgl. III Macc 3 4: »σεβόμενοι δὲ τὸν θεὸν καὶ τῷ τούτου νόμῳ πολιτευόμενοι χωρισμὸν ἐποίουν ἐπὶ τῷ κατὰ τὰς τροφὰς δι' ἣν αἰτίαν ἐνίοις ἀπεχθεῖς ἐφαίνοντο«, 3 6-7 (τὴν δὲ περὶ τῶν προσκυνήσεων καὶ τροφῶν διάστασιν). Zu vergleichen ist auch das Urteil, das der Ueberarbeiter des Estherbuches von heidnischer Seite über das Judentum fällen läßt LXX Fr. B. 5: »τόδε τὸ ἔθνος μονώτατον ἐν ἀντιπαραγωγῇ παντὶ διὰ παντὸς ἀνθρώπῳ κείμενον, διαγωγὴν νόμων ξενίζουσαν παραλλάσσον καὶ δυσνοοῦν τοῖς ἡμετέροις πράγμασιν«. Das zweite Makkabäerbuch nennt die durch die Makkabäer überwundenen schlimmen Zeiten einfach »τῆς ἐπιμιξίας (nur diese Lesart gibt Sinn) χρόνοι«. 14 3 (38). Josephus bietet endlich eine ganze Reihe von Zeugnissen in dieser Richtung. Am meisten charakteristisch ist Ap. I 60 »οὔτε χώραν οἰκοῦμεν παραλίαν οὔτ' ἐμπορίοις χαίρομεν οὐδὲ ταῖς πρὸς ἄλλους διὰ τούτων ἐπιμιξίαις«. Vgl. I 61, 68 (τὸ λίαν ἀνεπίμικτον). Von den alexandrinischen Juden sagt Jos. B. II 488: »*Sie (die Diadochen) sonderten ihnen einen besonderen Bezirk aus, damit sie infolge der geringeren Berührung mit den Fremden einen reineren Lebenswandel führen könnten*«. Man vergleiche auch bei ihm die charakteristische Haggada über die Verführung der Israeliten durch die Moabiterinnen, besonders A. IV 137, 147. Vgl. Ps. Arist. § 139, 142.

Wenn die Religion des späthellenistischen Judentums sich auch aus dem Rahmen des national-politischen Lebens und seiner äußeren Betätigung losgelöst hat, so ist die Befreiung doch keine endgültige. Nach anderer Seite hin wird das Ineinander von Religion und nationaler Besonderheit ein um so engeres. Ja, die Religion wird ihrerseits das wichtigste Mittel zur Erhaltung der Eigenart des jüdischen Volkstums. Ihre Grundforderungen sind in erster Linie darauf gerichtet, das Volkstum in seiner Sonderart zu bewahren. Ganz im Geiste eines Esra und Nehemia, deren Reform mit dem Jerusalem von der Außenwelt abschließenden Mauerbau begann und mit der strengen Durchführung des Verbotes der Mischehe gekrönt wurde, erfolgt die Weiterentwicklung

der jüdischen Religion. Reinheit der Ehe, möglichst große Beschränkung des Verkehrs mit den Heiden werden ihre Grundforderungen. Die Heiligkeit des Volkes und des Landes, d. h. seine Unberührtheit und Unvermengtheit mit heidnischem Wesen, wird ihr höchstes Ideal.

In erster Linie ist hier das Verbot der Mischehe[1] zu nennen, das eine Grundforderung des jüdischen Gesetzes ist (vgl. Kap. 4). Die rücksichtslose Durchführung des Mischeheverbotes bildet ein Hauptstück in der Reform des Nehemia und Esra. Tobit 4 12 f. (vgl. 1 9, 6 11, 7 11 f.) tritt das Mischeheverbot sogar in der übertriebenen Form der Empfehlung der Verwandtenheirat auf. In aller Schärfe nehmen im späthellenistischen Judentum die Jubiläen den Kampf gegen die Mischehe auf: 30 7 »*Und wenn ein Mann unter Israel ist, der seine Tochter oder Schwester irgend einem Manne aus dem Samen der Heiden geben will, der soll des Todes sterben, und man soll ihn steinigen, denn er hat eine Schandtat verübt*«. Wenn Simeon und Levi wegen ihrer Rachetat an den Sichemiten gerühmt werden, so geschieht das nicht, weil sie ihrer Schwester Schande gerächt, sondern weil sie die Mischehe zwischen einem Fremden und einer Israelitin unmöglich gemacht haben 30 12 f. vgl. 41 2. Und auf der andern Seite verwirft auch ein Vertreter des freier gerichteten Judentums wie Philo die Mischehe, weil sie zum Abfall von der ererbten Religion führen könne, de spec. leg. I 5 M. II 304. Ja, selbst König Herodes muß sich in dieser Hinsicht der im Volke herrschenden Stimmung fügen. Als der Araber Sylläus um die Hand seiner Schwester Salome anhielt, scheiterten die Verhandlungen, weil Sylläus sich weigerte, die von Herodes gestellte Forderung der Beschneidung zu erfüllen. Ant. XVI 225. Aus der Familiengeschichte des herodianischen Hauses sind noch zwei weitere Fälle bekannt, in denen vor der Verheiratung der Fürstentöchter die Beschneidung ihrer Verlobten gefordert wurde. Ant. XX 139, 145 (vgl. noch Jos. Ap. I 31, 35).

Ferner war die gesetzliche Frömmigkeit vor allem bestrebt, den gesellschaftlichen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden zu erschweren und unmöglich zu machen. Wie weit im einzelnen hier die über das mosaische Gesetz hinübergreifenden Bestimmungen etwa zur Zeit des Neuen Testaments gingen, läßt sich schwer mit einiger Bestimmtheit festlegen. Daß aber die allgemeine Tendenz vorhanden war, das zeigen die oben zusammengestellten einstimmigen Urteile der Profanschriftsteller über die μισοξενία und ἀμιξία des Judentums zur Genüge. Jedenfalls war Tischgemeinschaft mit den Heiden für die Frommen zur Zeit des Neuen Testaments und schon lange vorher ein Greuel. »*Du aber mein Sohn Jakob . . . trenne Dich von den Völkern und iß nicht mit ihnen und handle nicht nach ihrem Tun und sei nicht ihr Genosse.*« Jub. 22 16, Tob 1 10—11, Da 1 8 ff., Esth LXX C. 28, Jud 12 1 ff., III Macc 3 4, 7 11, Jos. A. IV 137, XIII 243 u. ö. Deutlich redet hier auch das Zeugnis des Paulus. Selbst in der antiochenischen aus Heiden und Juden bestehenden Gemeinde stellten sich Zweifel bei den jüdischen Gliedern der Gemeinde ein, ob man mit den Heiden essen dürfe. Gal 2 12 ff. »*Man lädt einen Heiden nicht zu Tisch, denn wer es tut, verursacht seinen Kindern die Strafe des Exils*«[2]. Nach Jo 18 28 wollten die Juden nicht in das (heidnische) Prätorium gehen, um nicht verunreinigt zu werden und das Passah feiern zu können. (Ueber die Verunreinigung durch Betreten eines heidnischen Hauses

[1]) Vgl. zum folgenden Bertholet 303—315.

[2]) Sanhedrin 63 b, vgl. Bertholet 307.

Oholoth XVIII B. Chwolson, Das letzte Passahmahl. Mémoires de l'Acad. de St. Pétersb. 41 I S. 55 f.). Diese Gefahr der Verunreinigung wird auch der Verfasser der Act (10 28) im Auge haben, wenn er den Petrus zum Hauptmann Kornelius sprechen läßt: »*Ihr wißt, wie es für einen Juden durch das Gesetz verboten ist, mit einem Fremden zu verkehren oder zu ihm zu kommen*«. Im allgemeinen hielt man sich ängstlich fern von dem gesamten kulturellen Leben und Treiben der Hellenen. Zu den Festzeiten der Heiden war es verboten, mit ihnen in geschäftlichen Verkehr zu treten (Aboda Sara I 2 »*drei Tage vor und drei Tage nach den Festen der Götzendiener*«). Die Bauten der Hellenen betrachtete man mit abergläubischen Mißtrauen und Abscheu vor allem Bildnis. Besonders waren ihre Spiele, Zirkus, Theater, Amphitheater, Rennbahn dem strengen Judentum verhaßt (vgl. Jos. A. XV 274 ff., XVII 151 ff., Vita 65, 74 u. ö.). Von Nechonja ben Hakkana (um 70) wird das Gebet überliefert: »*Ich danke Dir, mein Gott ... daß Du mir mein Lebenslos unter denen gegeben hast, die in Lehrhäusern und Bethäusern sitzen, und nicht unter denen, die in Theater und Zirkus sitzen*«[1].

Hohen Wert legt endlich die gesetzliche Frömmigkeit des Judentums auf Reinheit des heiligen Landes von allem heidnischen Wesen. In dem Bündnisvertrag Hyrkans I. mit den Römern wird vor allem bestimmt, daß den königlichen (syrischen) Soldaten der Durchzug durch ihre (der Makkabäerfürsten) und ihrer Untergebenen Länder verboten werde. Jos. A. XIII 262 vgl. XIV 195. Als Heidentum empfand man schon die römischen Standarten mit ihren Adlern und Bildnissen. Als die Kohorten des Pilatus mit ihren Standarten in Jerusalem einzuziehen wagten, drohte ein Volksaufruhr, bis der Statthalter die römischen Adler wieder aus Jerusalem entfernte. Jos. A. XVIII 55 ff. Der römische Legat Vitellius vermied auf seinem Feldzug gegen Petra auf Drängen der jüdischen Bevölkerung den Durchzug durch das jüdische Land. A. XVIII 120 ff. Der römische Statthalter residierte nicht in Jerusalem, sondern in dem halbheidnischen Cäsarea, dort lag auch die römische Legion; nur eine Kohorte stand in Jerusalem. Es war, wie die Mischna überliefert hat, eine doch wahrscheinlich schon in unserer Zeit bestehende gesetzliche Bestimmung, daß man keinem Heiden im Lande Israel Häuser oder Felder verkaufen oder vermieten durfte. Aboda Sara I 8. Einer der wesentlichen Züge der messianischen Zukunftshoffnung des Judentums ist die Erwartung, daß das Land Palästina dann von allen Fremden und Heiden rein sein werde (s. u. Kap. XIII), und daß umgekehrt alle frommen Israeliten wieder im Lande Palästina versammelt werden sollen.

Besonders »heilig« in diesem Sinne war natürlich die Stadt Jerusalem[2] und vor allem der Tempel. Zwischen äußerem und innerem Vorhof stand auf Kalksteinblöcken in griechischer und lateinischer Schrift[3] die Androhung der Todesstrafe für jeden Fremden, der das Heiligtum zu betreten wage.

---

[1]) Jer. Berachoth 7 d, (Bab. Ber. 28 b.) Bacher I² 55; vgl. noch die Aussprüche Simeons ben Pasis und anderer Rabbinen Aboda Sara 18 b. ferner Aboda Sara I 7, Schürer II 60, Anm. 146.

[2]) Vgl. den (wahrscheinlich gefälschten) Erlaß Antiochus III. bei Jos. A. XII 146.

[3]) Eine dieser Inschriften ist wieder aufgefunden, eine Abbildung bei Deißmann, Licht vom Osten⁴, S. 63, Abb. 8, und Syria I, 1920, Taf. XVIII B. Ueber das Verhältnis ihres Wortlautes zum Text des Josephus s. Bertholet 311 f. Daß es keinem Fremden gestattet sei, »εἰς τὸν περίβολον εἰσιέναι τοῦ ἱεροῦ«, steht ebenfalls schon in dem erwähnten Erlaß Antiochus III. bei Jos. A. XII 145.

Jos. A. XV 417 B. V 194. Eine große Vorliebe hat die jüdische Tradition für erbauliche Erzählungen von der Bestrafung oder dem schrecklichen Ende der Tempelschänder und solcher, die das Heiligtum zu betreten gewagt hatten (Ptolemäus Philopator III Macc 1—2; Heliodor II Macc 3 = Apollonius IV Macc 4 1—14; Antiochus Epiphanes II Macc 9, vgl. 8 33; Nikanor II Macc 15; Pompejus Ps. Sal. 2). Auf der anderen Seite war man freilich stolz, wenn vornehme Herren dem jüdischen Tempel ihre Huldigung und ihre Opfer darbrachten, falls sie sich nur in gebührender Entfernung vom Heiligtum hielten. Die jüdische Tradition zählt deren eine stattliche Reihe auf (Bertholet 313 f.). Die Weigerung, kein Opfer von Fremden — auch nicht das des römischen Kaisers — für den Tempel anzunehmen, ist erst eine Tat des gesteigerten jüdischen Fanatismus am Anfang des Krieges.

Die stärkste Beschränkung alles geistigen Zusammenhanges zwischen dem Judentum und der umgebenden Außenwelt erfolgt freilich erst gegen Ende unserer Periode: das allerdings niemals durchgeführte, aber doch in weiten Kreisen geltende Verbot die griechische Sprache zu erlernen. Noch dem Rabban Gamaliel II. (Ende des 1. Jahrhunderts) wird große Duldsamkeit gegen nichtjüdisches Wesen nachgerühmt (Bacher Agada I² 85). In seiner Familie scheint eine gewisse Vorliebe für griechische Weisheit und Sprache sich erhalten zu haben (Baba Kamma 83 a. Wünsche II 2, 29). In den Zeiten Trajans und Hadrians scheint dann jene Wendung eingetreten zu sein. Nach Sota IX 14 f. (Bertholet 308) soll das Verbot, die griechische Sprache zu erlernen, in der Zeit des Krieges des Quietus, also zur Zeit Trajans (Schürer I 647), erfolgt sein. Von da an galt es, daß verflucht der Mensch sei, der seinen Sohn die griechische Sprache lehre. R. Ismael ben Elischa, einer der Märtyrer der Hadrianzeit, soll das Studium der griechischen Sprache unter Verweis auf Josua 1 8 nur erlaubt haben »*in einer Stunde, die weder Tag noch Nacht ist*« (Menachoth 99 b) [1]. Den Abfall des großen Apostaten Elischa ben Abuja führte man auf seine griechischen Bücher zurück. Chagiga 15 b (Wünsche I 288).

So war die jüdische Synagoge in Palästina wie in der Diaspora tief durchdrungen von nationalem Geist und nationalen Ansprüchen. Ja, bis tief in die Mitte der jüdischen Frömmigkeit reicht die nationale Bedingtheit. Sie erscheint hier in der Form der Exklusivität. Das Ideal wird die »Heiligkeit«. Die Wahrung der volkstümlichen Besonderheit unter den schwierigsten äußeren Umständen wird höchste religiöse Pflicht. Hier liegen die Schranken der jüdischen »Kirche«. Die Religion bleibt unlöslich verbunden mit dem natürlichen Leben eines Volkes und seinen physischen Bedingtheiten.

Es ist kein Wunder, wenn die jüdische Synagoge sich niemals zu einer Universalreligion ausgewachsen hat, so viel Keime auch zu dieser Ent-

[1]) Wünsche II 4, 51. Vgl. Bacher I² 255. Die Ueberlieferung des Wortes, das auch dem Josua ben Chananja zugeschrieben wird, ist nicht sicher. Bacher 255 4. Vgl. neben den von Bacher genannten Stellen Pesikta 46 a und andere Stellen bei Weber 71. — Der Verwerfung der griechischen Sprache entsprach übrigens die Verwerfung der LXX. Sopherim I 7 wird bereits der Festtag, den man zur Erinnerung an diese Uebersetzung feierte, als nationaler Unglückstag betrachtet.

wicklung in ihr angelegt waren. Die nationale Bedingtheit ist jederzeit zu mächtig geblieben. Gerade als die jüdische Nation endgültig zusammenbrach, wirkte dieser Faktor nur um so mächtiger weiter. In bitterem Groll zog sich das Judentum vor der Welt zurück, eine Nation, die nicht leben und nicht sterben konnte, eine Kirche, die sich vom nationalen Leben nicht löste und deshalb Sekte blieb.

ZWEITER ABSCHNITT

KULTFRÖMMIGKEIT UND FRÖMMIGKEIT DER OBSERVANZ (DES GESETZES)

KAPITEL III
DIE VERDRÄNGUNG DES KULTUS DURCH DAS GESETZ

Die dem späthellenistischen Judentum voraufgehende Zeit der jüdischen Religionsgeschichte trägt ganz und gar den Stempel einer Frömmigkeit des Kultes und des Tempels. Was nach dem Exil des jüdischen Volkes durch die Rückkehr der Exulanten unter Josua und Serubabel auf dem Boden Judäas neu entstand, war kein Volk, sondern eine Tempelgemeinde. Der Traum, daß nach der Aufrichtung des Tempels Israel auch die politische Herrschaft unter einem Davididen beschieden sein würde, war bald ausgeträumt. Serubabel wurde nicht der Träger des weltlichen Regiments und der Ahnherr einer neuen glänzenden Dynastie, wie man erwartet hatte. Das Judentum blieb eine Tempelgemeinde. Und in dem Bergland von Judäa, abseits von den großen Heerstraßen weltgeschichtlichen Geschehens hat dieser kleine Priesterstaat Jahrhunderte hindurch ein, so weit wir sehen, ruhiges, von außen selten belästigtes, in sich abgeschlossenes Dasein geführt. Die Grenzen des kleinen Tempelstaates waren sehr enge (s. o. S. 61). Die Beschränkung des Opferdienstes auf Jerusalem entsprach erst jetzt recht eigentlich den wirklichen Verhältnissen; denn es war vom jüdischen Volk nicht mehr vorhanden als der Tempelsprengel von Jerusalem mit seinen Landgemeinden. Bei allen wichtigen Beschlüssen und Beratungen versammelte sich die ganze Gemeinde in Jerusalem. Die erwachsenen Männer der einzelnen Ortsgemeinden zogen dann insgesamt dorthin oder entsandten wenigstens ihre Vertreter. Vgl. Es 3 1 = Neh 7 73, 8 1; Es 10 7. 12 ff., Neh 8 13, 9 1. Und das gesamte gemeinsame Leben des wiederaufgerichteten Judentums gipfelte im Kultus des Tempels von Jerusalem. Alles, was sonst eine Nation zusammenbindet und eint, hatte dieses Judentum verloren. (S. o. S. 56 ff.). Stehen geblieben war von allen nationalen Institutionen nur der Tempel und sein Kult. Die Persönlichkeit, die im Laufe der Jahrhunderte an die Spitze dieses kleinen Gemein-

wesens trat, war der Hohepriester. Ursprünglich nur an zweiter Stelle neben dem Statthalter (und Davididen) Sesbazar und Serubabel stehend, tritt er freilich auch in den Reformzeiten Esras und Nehemias noch wenig neben Nehemia und der Versammlung des Volkes mit seinen Häuptern hervor. Er ist aber dann, wie namentlich die Verhältnisse unmittelbar vor der Erhebung der Makkabäer beweisen, tatsächlich in den späteren Jahrhunderten der Ethnarch, der Lenker der Geschicke des Volkes geworden. Wie man früher nach dem Regiment der Könige rechnete, so überlieferte man jetzt die Liste der Hohenpriester[1]. Er tritt an die Spitze der allmählich sich ausbildenden, zunächst aus den Häuptern der Geschlechter bestehenden Gerusie, in der allmählich auch die Priesteraristokratie immer größeren Einfluß erlangt zu haben scheint (Wellhausen JJG 144 f.). Und schon die einfachen Ziffern zeigen, welches ungeheure Gewicht der Priesterstand in die Wagschale werfen konnte. In der Exulantenliste Es 2 3—39 = Neh 7 8—42 werden unter einer Bevölkerung von 25 000—26 000 Männern 4289 Priester (übereinstimmend nach Es 2 36—39, Neh 7 39—42) gezählt, d. h. es kam auf je sechs erwachsene männliche Laien jedesmal ein Priester[2]. Man mag — mit gutem Recht — an der Echtheit der Liste zweifeln und für sicher halten, daß die ursprüngliche Liste der Exulanten unter Josua und Serubabel hier höchstens in einer starken Ueberarbeitung vorliegt[3], jedenfalls spiegelt sie irgendwelche späteren Zeitverhältnisse wider, zumal da andere Zahlenangaben ein ganz ähnliches oder noch zugunsten der Priester verschobenes Verhältnis zwischen Priestern und Laien ergeben[4]. Wenn diese Zahlen nur ungefähr zutreffen, so liefern sie eine treffende Charakteristik für das jüdische Gemeinwesen. Dem entspricht nun auch, daß in der für unser Zeitalter charakteristischen Literatur der kultische Gesichtspunkt durchweg und fast ausschließlich in den Vordergrund tritt. Die Gesetze in der priesterlichen Gesetzgebung — namentlich in ihrer ältesten Schicht — beziehen sich fast ohne Ausnahme auf den Kult und seine Einrichtung. Die Anordnungen, die Moses auf dem Berg Sinai erhält, betreffen den Bau des

[1]) Neh 12 10 (22), nach rückwärts ergänzt I Chron 5 27 ff.; Jos. A. X 151—153; vgl. die Darstellung des Josephus in den folgenden Büchern (XI 347, XII 43 f., XII 157, 229) und die Zusammenfassung A. XX 224 ff.

[2]) Dazu kamen dann noch 74 Leviten und 128 (148) Sänger. Es 2 40 f.; Neh 7 43 f.

[3]) Dafür scheint mir unter anderem der Wechsel von Geschlechter- und Ortsnamen in der Liste (Neh 7 8—24. 25—38) zu sprechen; in der Liste Neh 10 15 ff. sind alle alten Geschlechternamen genannt, von den Ortsnamen findet sich nur Anatot (10 20). Die Vermutung, daß 10 21 ff. die Vorsteher der Ortsgeschlechter genannt seien, scheint mir wenig einleuchtend.

[4]) In der Liste der Stadtbewohner Jerusalems Neh 11 (= I Chron 9) werden neben 1396 (1646) Judäern und Benjaminiten 1192 (1760) Priester genannt. Der Chronist, der ja vielfach Verhältnisse seiner Zeit in die Königszeit zurückträgt, zählt I 12 24 ff. neben 6800 kriegstüchtigen judäischen Männern 3700 Priester (und 4600! Leviten).

Tempels und die heiligen Kultgeräte, die Priesterkleidung, Priesterweihe und Opfervorschriften. Was den Chronisten an der alten Geschichte, an Davids und Salomos Herrschaft und an der ihrer Nachfolger fesselt, ist die Geschichte des Tempels: Die Ueberführung der Bundeslade und die Vorbereitungen zum Tempelbau unter David, der Tempelbau unter Salomo, die Ordnung des im engsten Zusammenhang mit dem Tempel und der Priesterschaft stehenden Gerichtswesens unter Josaphat II 17 1 ff., 19 4 ff.; die Regelung und Verwaltung der Tempeleinkünfte unter Joas II 24; die Reinigung und Neuordnung des Kultes unter Hiskia II 29—31; die Reform und die Feier des Passah unter Josia II 34—35. Der Bund am Sinai besteht für diese Geschichtsbetrachtung wesentlich in der Einrichtung des Tempelkultus, die göttliche Offenbarung bezieht sich auf die Ordnungen des Tempeldienstes; der Heldenkönig David wird zum Sängerfürsten, die Könige kommen vor allem durch das in Betracht, was sie am Tempel getan haben. Ein sehr bezeichnendes Zeugnis für das Wesen und die Eigenart des nachexilischen Judentums besitzen wir auch in der lehrreichen Schilderung, die ein griechischer Schriftsteller, Hekatäus, vom Judentum seiner Zeit (Anfang des 3. Jahrhunderts) entwirft. Deutlich zeigt sich hier, wie sich auch dem fremden Beobachter das jüdische Gemeinwesen als ein Priesterstaat im eigentlichsten Sinne des Wortes darstellt [1].

Wir vergegenwärtigen uns kurz die charakteristischen Merkmale der Frömmigkeit, die sich in diesem jüdischen Priesterstaat entwickelte. Der hervorstechendste Zug an ihr ist offenbar der prinzipielle Unterschied zwischen Priestern und Laien. Der Klerus wird der eigentliche Träger der Frömmigkeit, er und er allein ist das aktive Element in ihr. Scheinbare Kleinigkeiten sind bedeutsam für diese Umwandlung eines Volkes zur priesterlichen Gemeinde. Schofar, früher die Kriegsdrommete, die das Volk zu der wichtigsten Betätigung seines Lebens rief, wird ein »friedliches Instrument in den Händen der Priester«. Terua, in der nationalen Zeit das Kampfgeschrei, wird jetzt die Bezeichnung der rauschenden Tempelmusik (Wellhausen JJG 184). Sonst gipfelte der Tempelkultus in den großen Festversammlungen zur Zeit der Hauptfeste des Jahres. Da war die ganze festlich versammelte Volksgemeinde der aktive Träger des Gottesdienstes. In der priesterlichen Gesetzgebung tritt die Bedeutung der Feste nach dieser Seite sehr zurück; das was sie wesentlich auszeichnet, sind die ins endlose vermehrten Opfer. Die frohen gemeinsamen

[1]) Bei Diodor XL 3. Von Moses heißt es hier: »*Er erwählte die ansehnlichsten und fähigsten Männer aus dem ganzen Volk und machte sie zu Priestern und überwies ihnen die Sorge für das Heiligtum, die Verehrung Gottes und die Opfer.*« Ferner: »*Das Regiment des Volkes wurde immerdar einem unter den Priestern gegeben, der der weiseste und tugendhafteste zu sein schien*« (Reinach S. 17).

Mahlzeiten am Gotteshause treten in den Hintergrund. Die Hauptsache wird das täglich (und sabbatlich) dargebrachte ständige Opfer, Tamid. Die Priesterschaft ist der ausschließliche Träger des Gottesdienstes, der Regulator der ohne Aufhören funktionierenden Maschinerie des Kultus. An ihr und ihrer Gewissenhaftigkeit hängt der Bestand des guten Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk. Die Priester sind die bevorzugte Kaste. Es ist der »Priester« Esra, dessen Abkunft von höchstem priesterlichen Geschlecht besonders hervorgehoben wird (Es 7 1 ff.), zu dem man als dem eigentlichen Gesetzgeber und Grundleger dieser Frömmigkeit aufschaute [1]. Die Geschichte, welche die Religion des Judentums in diesem Zeitraum erlebte, besteht zu einem guten Teil in dem allmählichen Eindringen von Laienelementen (Sängern und Torhütern) in den niederen Klerus, in den Streitigkeiten und Eifersüchteleien, welche dieses Eindringen mit sich brachte, in den Kämpfen zwischen niederem und höherem Klerus, in den Versuchen, unbefugte Emporkömmlinge wieder in ihre Schranken zu weisen [2]. Auch die Gerichtsbarkeit, das einzige, was vom eigentlich nationalen Leben im engeren Sinn der Tempelgemeinde verblieben war, scheinen die Priester mehr und mehr in ihre Hand bekommen zu haben. Schon Ezechiel (44 24) hatte den Priestern die Gerichtsbarkeit übertragen. In der Schilderung der Gerichtsreform des Josaphat II Chron 19 5 ff., die ganz gewiß nur Verhältnisse späterer Zeit widerspiegelt, wird die oberste Gerichtsbehörde in Jerusalem aus Leviten, Priestern und Familienhäuptern Israels zusammengesetzt. Hekatäus behauptet sogar einfach, daß Mose die Priester zu Richtern in den wichtigeren Dingen eingesetzt habe [3].

Die Frömmigkeit in diesen führenden Schichten mußte allmählich einen sehr äußerlichen Charakter annehmen. Der Kultus, der in den Händen dieser Priesterschaft lag, war etwas seinem Wesen nach Erklügeltes und künstlich Gemachtes. Er hatte wenig Urwüchsiges, Bodenständiges, aus dem unmittelbaren Volksleben heraus Gewordenes an sich. Er ist beherrscht durch die gelehrte Reflexion; ein öder Formalismus gibt ihm das Gepräge, mit feierlicher Grandezza werden die geringfügigsten Kleinigkeiten behandelt, als handle es sich um Haupt- und Staatsaktionen (Lev 10 16 ff.). Ein falsch dargebrachtes Räucherwerk (Lev 10 1), der Genuß gesäuerten Brotes in den Passahtagen (Ex 12 19) u. dgl. wird zu einem Frevel, den Jahwes Zorn unnachsichtlich mit Ausrottung bestraft. Wir werden annehmen dürfen, daß dieser Formalismus die durchschnittliche Frömmigkeit des jüdischen Priestertums ganz

[1]) Zugleich ist Esra der erste Vertreter des Schriftgelehrtentums (s. u. Kap. VII).

[2]) Vgl. die spätere Schicht von Nu 16.

[3]) *τοὺς αὐτοὺς δὲ καὶ δικαστὰς ἀπέδειξε τῶν μεγίστων κρίσεων καὶ τὴν τῶν νόμων καὶ τῶν ἐθῶν φυλακὴν τούτοις ἐπέτρεψεν* (anders als Ex. 18!) Diodor XL 3 5.

erstickt oder auf ein sehr niederes Niveau herabgestimmt haben wird. Was hier wirksam wird, ist eine Frömmigkeit ödester Observanz. Es kann uns nicht wundernehmen, wenn am Ende dieser Epoche gerade in der herrschenden Priesteraristokratie eine vollkommene Verweltlichung und Sittenverderbnis eingetreten ist, wenn gerade hier der Herd aller freigeistigen hellenisierenden Bestrebungen war. Die Parallele mit dem katholischen Klerus der Renaissancezeit drängt sich auf.

Anders wird unser Urteil über die Laienfrömmigkeit dieser Zeit lauten dürfen. Man pflegt gewöhnlich in der Charakterisierung des nachexilischen Judentums die individualistische Frömmigkeit des Gesetzes und der Observanz, wie sie uns im Zeitalter des ausgebildeten Pharisäismus zu Jesu und Pauli Zeit entgegentritt, unbefangen in die Zeit des Esra und Nehemia zurückzudatieren. Wir hören, daß seit dem Exil die jüdische Religion nicht mehr einfach Sache des Volkes, des Brauches und der Sitte sei, daß der einzelne Jude nicht als solcher geboren werde, sondern sich selbst dazu mache. Wir sind geneigt, wenn wir uns die Größe des nachexilischen Judentums vergegenwärtigen, sofort an jene nervöse, gereizte, überanstrengte, auf der Seele des einzelnen schwer lastende Frömmigkeit zu denken, die wir aus dem Neuen Testament so gut kennen. — Doch nicht mit Recht[1]. Wir werden uns die Laienfrömmigkeit dieser Zeit ein gut Teil einfacher, unbefangener und weniger kompliziert vorzustellen haben.

Was der Gottesdienst dem einzelnen jüdischen Frommen, der nicht Priester war, auferlegte, war in dieser Zeit noch kein System von Werken und Leistungen, das sein Leben bis in die Stunde und Minute regelte. Es war noch etwas verhältnismäßig Einfaches. Unter den äußeren Verpflichtungen, die den Laien oblagen, standen obenan die Abgaben und Leistungen für Tempel und Priesterschaft[2]. Das waren freilich schwere Lasten: Die männliche Erstgeburt von Vieh und Menschen Neh 10 37, Nu 18 15—18 u. ö.[3], und die Erstlinge (Bikkurim) von den Früchten Neh 10 36, Nu 18 13[4], das Beste (die Ehrengabe, Reschit, Teruma)[5] von den Erträgnissen des Feldes

[1]) Vgl. Wellhausen S. 208: »*Das Gesetz hat keinen plötzlichen Einschnitt in die bisherige Entwicklung gemacht. Seine erstickende Wirkung hat es erst allmählich ausgeübt; es dauerte lange, bis der Kern hinter der Schale verholzte.*«

[2]) Vgl. zum folgenden die ausführliche Darstellung bei Schürer II 297—317.

[3]) Die Erstgeburt von Menschen muß eingelöst werden, ebenso die von unreinem Vieh. Die Erstgeburt von reinem Vieh wird abgeliefert.

[4]) Als Früchte, die dem Gesetz der Erstlinge und des Zehntens unterlagen, gelten später die Dt 8 8 genannten sieben Arten. Vgl. Tob 1 7 (ℵ vet. lat.).

[5]) Die Reschit stand zunächst als freiwillig abgemessene Ehrengabe (nach späteren Bestimmungen, Schürer II 304, $^1/_{40}$—$^1/_{60}$ des Ganzen) neben der Abgabe der Erstgeburt (E. Meyer, Entstehung d. Judentums 212). Später trat dann, indem man den Begriff der Erstgeburt auf die Feldfrüchte übertrug, die Abgabe der Bikkurim neben die Reschit.

Neh 10 38, Nu 18 12, die verschiedenen Zehnten von den Feld- und Baumfrüchten Neh 10 39, Nu 18 24 und sogar vom Vieh, die Kopfsteuer [1] von einem halben Sekel für die ständigen Opfer. Dazu kamen dann die vielen Privatopfer [2], von deren Umfang und Häufigkeit man sich nach Lev 11—15, Nu 19 einen Begriff machen kann. Und priesterliche Findigkeit hatte diese Last ständig zu steigern gewußt. So wurde noch nach den Zeiten Esras und Nehemias die Kopfsteuer von einem drittel Sekel auf einen halben Sekel heiligen Gewichts gesteigert (vgl. Neh 10 33 mit Ex 30 11 ff.). Während im Deuteronomium der Zehnte alljährlich von den Besitzern selbst an heiliger Stätte verzehrt wurde 14 22 ff., verordnete die priesterliche Gesetzgebung Nu 18 20—32, Neh 10 38 die Abgabe des Zehnten an die Leviten. In einer noch späteren Zeit verband man die Vorschriften des Deuteronomiums und der priesterlichen Gesetzgebung und verlangte die Abgabe von einem Zehnten für die Leviten u n d die Verzehrung des zweiten Zehnt an heiliger Stätte. Und da nach der Vorschrift des Deuteronomiums der Zehnte in jedem dritten Jahr den Leviten und Hilfsbedürftigen zufallen sollte, machte man gar aus diesem Zehnt des dritten Jahres einen dritten Zehnt, Tob 1 7 f., Jos. A. IV 240, so daß der fromme Laie in jedem dritten Jahr ein Dritteil seiner Einkünfte zum Besten des Kultes zu versteuern hatte. Den Viehzehnten endlich hat erst ein ganz später Anhang der priesterlichen Gesetzgebung eingeführt Lev 27 32 f. [3] Das waren schwere Lasten. Aber man wird sich allerdings fragen dürfen, ob nicht manche von diesen Forderungen nur Ideale

---

Die Reschit erhob man übrigens auch beim Backen von Brotteig (nach späteren Bestimmungen 1/24 beim Privatmann, 1/48 für Bäcker). Das ist die sogenannte Challa, vgl. Neh 10 38; Nu 15 20; Rm 11 16 *ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος*. Vgl. Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten im AT. 155—163.

[1]) Nach E. Meyer 210 f. ist ein halber Sekel heiligen Gewichtes das Vierfache von ⅓ Sekel. — Baentsch, Kommentar zu Ex 29 11 ff. ist dagegen — schwerlich mit Recht — der Meinung, daß in den beiden Stellen nur der Unterschied verschiedener Münzberechnung vorliege.

[2]) Die Sündopfer und Schuldopfer fielen dabei, abgesehen von dem Jahwe zukommenden Teil und soweit sie nicht als hochheilige Opfer verbrannt wurden, ganz und gar den Priestern zu Lev 4 11 f., 6 22, 7 1 ff. Vom Mahlopfer bekommen die Priester die sogenannte Hebebrust und die Webekeule. Auch hier scheint eine allmähliche Steigerung des Anteils des Priesters stattgefunden zu haben, dem ursprünglich vielleicht nur das Bruststück zukam. Vgl. Baentsch, Kommentar zu Ex 29 26. Von den Brandopfern fielen den Priestern wenigstens das Fell zu Lev 7 8, von den Speiseopfern endlich weitaus der größte Teil Lev 2 3. 10, 6 9—11, 7 9. 10. 14 u. ö. — vgl. hierzu Schürer II 301 ff. An die alte Zeit, in der jedes Schlachten ein Opfern gewesen war, erinnert noch die auch späterhin festgehaltene Bestimmung (Dt 18 3), daß von jedem außerhalb des Heiligtums geschlachteten Tier Vorderbein, Kinnbacken und Magen dem Priester zufielen; vgl. Schürer II 310 und Dussaud, Les origines cananéennes du sacrifice Israélite, S. 113 f. Auch die Abgabe vom Ertrage der Schafschur ist hier zu erwähnen. Dt 18 4; Tob 1 6.

[3]) Dabei blieb strittig, ob der Viehzehnt dem Priester anheimfällt, oder ob der Laie selbst ihn am Heiligtum verzehren darf. Schürer II 306, Anm. 22.

und Theorien blieben und für viele einfach auf dem Papier standen. Jedenfalls griff das alles doch nicht allzustark in das alltägliche Leben der Frömmigkeit ein. Man kam seinen Verpflichtungen nach, so gut es eben gehen wollte, schlecht und recht und oft recht schlecht. Aber man kann doch nicht sagen, daß diese äußeren Leistungen wie später in der Blütezeit des Pharisäertums die innere Frömmigkeit aufzehrten. Die andern äußern Verpflichtungen der Frömmigkeit drückten nicht allzu sehr. Daß der einzelne die männlichen Kinder seines Hauses beschneiden ließ, war selbstverständlich und althergebrachte Sitte. Neben der Beschneidung stand als zweites »Zeichen« des Judentums die Sabbatheiligung. Und hier ist allerdings der Punkt, wo nun die spintisierende, haarspaltende Gesetzesfrömmigkeit zuerst in das Judentum einzog. Auch das geschah nur allmählich. Eine eigentliche ausführliche Sabbatkasuistik findet sich im Pentateuch noch nicht. Die gelegentlichen harten Bestimmungen über die Sabbatheiligung gehören der spätesten Schicht der Gesetzgebung an. Seit der Wirksamkeit des Esra und Nehemia war ferner für den frommen Juden die Vermeidung der Mischehe mit nichtjüdischen Frauen eine grundlegende Forderung ihrer Frömmigkeit geworden. Neh 10 31 (s. o. S. 93) [1]. Nachdem aber einmal die Sitte eingewurzelt war und von Generation zu Generation die Abgeschlossenheit des Volkes sich gesteigert hatte, bedeutete der hier geübte Verzicht für den einzelnen keine persönliche Anstrengung mehr. Im Verkehr mit den Heiden hatte bereits Nehemia gewisse Beschränkungen auferlegt 10 32; die Folgezeit hat hier manches hinzugetan. Den außenstehenden Beurteilern galt das Judentum als ein Volk, das die Fremden haßte (s. o. S. 92). Aber auch hier brauchte der einzelne nur dem Zuge der Sitte zu folgen, und die Abgeschlossenheit des auf seinem Berglande in Stille und Zurückgezogenheit lebenden Volkes ließ die Forderungen der gesetzlichen Frömmigkeit als einen natürlichen Ausdruck des Daseins empfinden. Der Tempelkult in seiner späteren Ausbildung verstrickte zwar bereits die Frömmigkeit des Judentums in ein Gewebe von Aeußerlichkeiten; es sind wesentlich rituelle Vergehen, welche die Darbringung eines zweiten Sündopfers notwendig machen. Lev 5 1—6, Nu 6 9—12, vgl. Lev 11—15, Nu 19 [2]. Aber von den umfangreichen Vorschriften über Rein und Unrein, die im späteren Judentum eine so zentrale Rolle spielten, finden wir hier doch erst die ersten Ansätze. Wenn wir alles abwägen, dürfen wir urteilen, daß das, was wir nach dem Neuen Testament »Leben unter dem Gesetz« nennen, in den ersten Jahrhunderten nach Esra und Nehemia zwar schon vorhanden war, aber doch nur in einem sehr bescheidenen Maße.

[1]) Hier und da freilich regte sich auch in frommen Kreisen die Opposition, wie man aus dem Buche Ruth hat schließen wollen.

[2]) Anders liegen die Dinge noch beim Schuldopfer. Lev 5 15 ff.

Dem entspricht es nun auch, daß die Frömmigkeit dieses Judentums sich zu einem guten Teil die Kraft der Innerlichkeit und lebendigen Wirklichkeit bewahrt hat. Die äußere Schale war noch lange nicht fest genug, um das Innere zu ersticken. Wir dürfen nicht vergessen, daß ein großer Teil der Psalmenliteratur in diesen Jahrhunderten, welche durch den Geist Esras und Nehemias bestimmt wurden, entstand. Die Frommen, die mit Eifer und Bereitwilligkeit die großen Lasten für den Kultus und die Priesterschaft trugen, durften sich dafür auch ruhig und sicher im Schutz ihres im Tempel wohnenden und von Zion aus die Welt regierenden Gottes fühlen[1].

Ps 27 5 Denn er birgt mich in seiner Hütte
am bösen Tage;
Schirmt mich im Schirm seines Zeltes;
hebt mich auf einen Fels.
6 Und nun erhebt sich mein Haupt
über meine Feinde um mich her,
Und ich will opfern in seinem Zelt, opfern mit Jubel;
Ich will Jahwe singen und spielen[2].

Es kam bei dieser Frömmigkeit nicht so sehr auf die Anstrengungen des einzelnen an; der einzelne fühlt sich ganz und gar als das Glied einer Gesamtheit, einer Gemeinde. Sein Ich ist so sehr mit dem Ich der Gemeinde verwoben, daß man in den meisten frommen Liedern jener Zeit kaum noch die Grenze angeben kann, wo die privaten Erfahrungen der einzelnen Frommen aufhören und die Erfahrungen der Gemeinde beginnen[3]. Und der Bestand der Gemeinde, wie das Wohlergehen des einzelnen ruht auf dem gesicherten, Tag für Tag seinen geregelten Gang nehmenden, in allen seinen Teilen mit wunderbarer Weisheit geordneten Großbetriebe des Gottesdienstes. In diesem sicheren und festen Rahmen kann die jüdische Frömmigkeit den ganzen Reichtum und die Innigkeit ihres Gottvertrauens entfalten, und Raum genug bleibt auch für das Sittliche und seine einfachen, bei dem schlichten Gesamtleben so wenig komplizierten Grundregeln.

Das beste Zeugnis, das wir für diese innerliche Frömmigkeit des nachexilischen Israels besitzen, geben die nachexilischen Psalmen ab. Eine tiefernste und innerliche Frömmigkeit, ein einfaches, schlichtes Gottvertrauen steht in der Tat hier in der allerinnigsten Verbindung mit Kult- und Tempel-Frömmigkeit. Der Gott, an dem die Seele

[1]) Als eins der großartigsten Zeugnisse der nachexilischen Tempelfrömmigkeit hat Wellhausen (JJG 209) mit Recht den Psalm 46 hingestellt.

[2]) Die Uebers. hier und im folgenden zum Teil nach der dritten Auflage von Baethgens Kommentar.

[3]) Doch vgl. jetzt E. Balla, Das Ich der Psalmen, Göttingen 1912, und den neuen Psalmen-Kommentar von Gunkel, Göttingen 1925.

dieser Frommen hängt, ist der Allmächtige, der Himmel und Erde in seiner Hand hält, aber im Tempel von Jerusalem ist er doch seinen Frommen recht eigentlich nahe. Dort will er sich von ihnen finden lassen, dort ihre Gebete erhören. Das fromme, von Herzen kommende, freie (nicht formulierte) Gebet ist in erster Linie eine Schöpfung dieser Gemeinde. Zwar ist selbstverständlich, daß Gott durch Opfer geehrt werden will, daß das Ritual richtig innegehalten werden muß, daß man Gott angenehme Opfer (Ps 4 6, 54 8, 56 13, 66 13) darbringen soll. Aber in den alten Formen ringt eine neue, geistigere Frömmigkeit nach neuen Ausdrucksmitteln. Im Kultus des zweiten Tempels traten Tempelmusik und Gesang, die gewiß vorher schon vorhanden waren, neben das Opfer in den Mittelpunkt des Interesses. Die Sängergilden, die ursprünglich gar nicht einmal zur Klasse der Leviten gehörten (vgl. noch die Liste Neh 7 44), werden bald in den niederen Orden des Klerus aufgenommen und erringen hier allmählich die bedeutsamste Stellung, so daß ihnen unter Herodes Agrippa gar das priesterliche weiße Gewand verliehen wurde (Jos. A. XX 216 ff.). Die Chronik ist im Grunde eine Tendenzschrift zugunsten der Leviten und vor allem der Tempelsänger. Musik und Gesang wurden recht eigentlich das Hauptstück des Gottesdienstes. Das Opfer war Sache der Priester, aber der Gesang wurde als die besondere Lebensäußerung der frommen Gemeinde aufgefaßt. Die Sänger brachten in ihm Lob und Dank der Gemeinde zum Ausdruck, und diese antwortete beim Kehrvers oder sprach zum Schluß das Amen [1]. Der Fromme, der zum Tempel wollte, tat es in erster Linie, um den Herrn zu loben und ihm zu danken bei Harfen- und Saitenspiel [2]. Der Tempelkultus arbeitete hier dem neuen geistigen Gottesdienst der Synagoge vor. Und die stehenbleibenden sinnlichen Formen des Tempelkultes gaben schließlich der neuen geistigen Frömmigkeit nur ihre Frische, Gegenständlichkeit und Anschaulichkeit. So äußert sich denn diese Frömmigkeit des Tempelkultes in höchst kräftigen, einfachen und erquickenden Tönen.

Ps 27 4 Eins habe ich von Jahwe erbeten,
Das wünsche ich:
In Jahwes Hause zu wohnen
Mein Leben lang
Und Jahwes Huld zu schauen,
In seinem Tempel zu sinnen.

Ps 84 2 Wie lieblich ist Deine Wohnung,
Jahwe Zebaoth!
3 Meine Seele hat sich voll Sehnsucht verzehrt
Nach den Vorhöfen Jahwes.

[1]) Vgl. Ps 115 9–11, 118 1–4, 136 und Sir 50 19.
[2]) Vgl. Ps 28 7, 40 4. 10, 71 22, 81 1 ff., 92 1 ff., 98 5, 101 1 u. ö.

Mein Herz und Leib jubeln
Dem lebendigen Gott.
4 Hat doch das Vöglein ein Haus gefunden,
Und die Wildtaube ihr Nest [1].

Auch hat das Aeußerliche in dieser Frömmigkeit die Sittlichkeit nicht erstickt und getötet. In unmittelbarer und unbefangenster Weise verbinden sich gerade mit dieser Kultreligion die sittlichen Grundforderungen.

Ps 15 1 Jahwe, wer darf in Deinem Zelte gasten,
Wer darf auf Deinem heiligen Berge wohnen?
2 Wer unsträflich wandelt und Gerechtigkeit übt
Und Wahrheit redet in seinem Herzen.
Ps 24 3 Wer darf auf den Berg Jahwes steigen,
Und wer darf an seiner heiligen Stätte stehn?
Wer reine Hände hat und ein lauteres Herz,
Wer sein Begehren nicht auf Nichtiges richtet! [2].

Wieder und wieder endlich kommt in diesen Psalmen die Freude der Frommen an dem Aeußeren der herrlichen Gottesdienste zum Ausdruck, an Zymbeln und Harfe und Saitenspiel, an den Chören der heiligen Sänger, an dem frohen Gedränge der im Tempel sich versammelnden Festgemeinde, an dem ganzen feierlichen Opferdienst in allen seinen Einzelheiten. Mit welcher Freude am einzelnen beschreibt schon der nüchterne Verfasser des Priesterkodex die prachtvollen Gewänder des Hohenpriesters (Ex 28)! Gerade der Laie, der dies Gepränge nur von ferne in Feststimmung sah, der nicht hinter den Kulissen in die ganze Erbärmlichkeit der alltäglichen gewohnheits- und gewerbsmäßigen Ausübung eines in Formen erstarrten Gottesdienstes hineinschaute, konnte sich von Herzen an alledem freuen und erbauen:

122 1 Ich freute mich, da man mir sagte:
Wir gehn zum Hause Jahwes.

[1]) Aehnliche Stimmungen (17 15 ?), 23 6, 26 8, 42—43 (Sehnsucht eines Exilierten nach dem Tempel Jahwes) 52 10, 65 5 f., 68 25 ff. (Schilderung eines Festzuges), 69 10, 92, 93 5, 96 8. Vgl. besonders noch die Psalmen 47, 48, 122, 132.

[2]) Vgl. noch Ps 101 7 f. und für die hochgespannte Ethik der nachexilischen Tempelgemeinde Job 31 5 ff. Daß sich diese moralische Grundstimmung nach der Weise der prophetischen Verkündigung gegen den äußerlichen Tempelkult und speziell gegen das Opfer und seinen Wert wendet, ist außerordentlich selten, vgl. Ps 40 7 ff., 50 7 ff., 51 18 f. und nicht eigentlich bezeichnend für unsere Zeit. Bezeichnender ist, daß Ps 51 (und 50) in V. 20—21 einen Zusatz erhalten hat, durch welchen die Tempelgemeinde seinen revolutionären Charakter unschädlich machte: »*Baue die Mauern Jerusalems, dann wirst Du Wohlgefallen haben an rechten Opfern, an Brandopfern und Ganzopfern; dann wird man Farren auf deinen Altar bringen.*« — Wenn Sirach 32 (35) 1 ff. sich scheinbar kritisch gegen das Opfer ausspricht, so empfiehlt er doch in demselben Atemzug das Opfer des Gerechten V. 6 ff. und ermahnt, den Priester zu ehren.

Auch das ist bemerkenswert, wie wenig gerade in der Masse der Psalmenliteratur von dem großen Rivalen des Tempels und des Kultus: vom Gesetz die Rede ist. Es sind ganz wenige Psalmen, die den Typus der eigentlichen gesetzlichen Frömmigkeit an sich tragen, und diese wenigen (Ps 1, 19 b, 119) darf man schon nach ihrer Stellung und Ueberlieferung in der Psalmensammlung zur spätesten Schicht dieser Literatur rechnen.

Die Züge dieser speziellen Kultfrömmigkeit begegnen uns noch in Schriften, die an der Schwelle des neuen Zeitalters des hellenistischen Judentums stehen, in der Weisheit des Siraziden und im Tobitbuch. Nirgends schlägt der Sirazide so warme Töne an, wie da, wo er von seinem Zeitgenossen, dem Hohenpriester Simon, redet:

50 5 Wie prächtig war es, wenn er aus dem Zelte hervorschaute,
Wenn er hervortrat hinter dem Vorhang:
6 Wie der Morgenstern zwischen Wolken hervor
Und wie der volle Mond in den Tagen des Festes
7 Und wie die Sonne, die über dem Königstempel emporstrahlt,
Und wie der Regenbogen, der in den Wolken sichtbar wird.

Und mit welcher andächtigen, staunenden Verehrung schildert er dann bis ins einzelne die von ihm geleiteten Gottesdienste (vgl. den Lobpreis Aarons und Pinehas 45 6—22). Da wo Sirach in dem großen Lobgesang die Wohltaten Gottes preist 51 12, stehen dicht nebeneinander die Sätze: »*Lobt den, welcher das Horn dem Hause David sprossen ließ*«, und »*Lobt den, der die Söhne Zadoks sich zum Priestertum erwählte*«[1]. Die Pflicht, den Priester zu ehren, stellt er gleich nach dem Gebot der Elternliebe 7 29—31[2]. Es ist wahr, bei dem Siraziden spielt das Gesetz und seine Weisheit eine größere Rolle als Tempel, Priestertum und Kultus. Aber das Gesetz ist bei Sirach noch die einfache Moral und hat noch nichts mit Zeremonie und Observanz zu tun, ist also hier noch nicht der eigentliche Rivale der Kultfrömmigkeit, sondern verträgt sich sehr wohl mit dieser. Auch bei dem Verfasser des Tobitbuches, bei dem allerdings eine Reihe von Zügen bereits auf eine weitere Entwicklung in der Richtung der spezifisch gesetzlichen Frömmigkeit schließen läßt, steht die Kultfrömmigkeit noch immer im Zentrum. Was bei der Darstellung der Frömmigkeit Tobits am meisten betont wird, ist seine Anhänglichkeit und Treue gegenüber dem Tempel, sein Hinaufziehen zum Tempel Gottes in den dafür bestimmten Zeiten, die peinliche Gewissenhaftigkeit, mit der er die Abgaben für den Tempelkult leistet, die hier in aller Breite und Umständlichkeit fast vollzählig aufgeführt werden. 1 4—8. Und daneben wird besonders betont, daß er ein Weib aus seinem Stamme

[1]) Die Echtheit dieses Lobgesanges, der sich nur im hebräischen Text findet, ist allerdings umstritten. J. Lévi, L'ecclésiastique II, 1901. Introduction XLVII ff.

[2]) Köberle, Sünde und Gnade 455.

geheiratet hat. 1 9. Der Kap. 13 eingelegte Hymnus klingt aus in ein Loblied Jerusalems, der Stadt des Tempels; in der eschatologischen Weissagung Kap. 14 4—7 steht das Geschick des Tempels im Mittelpunkt. Tobit ist ein getreuer Sohn der von Esra-Nehemia gestifteten Kultgemeinde. Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß wir in dem Psalm des Jonasbuches wieder den speziellen Zügen der Tempelfrömmigkeit begegnen:

2 8 Als meine Seele in mir verzagte, da gedachte ich an Jahwe,
Und mein Gebet drang zu Dir in Deinen heiligen Tempel.
2 10 Ich will mit lautem Dank Dir opfern;
Was ich gelobt, will ich bezahlen.
Von Jahwe kommt die Hilfe!

Gern wüßten wir noch, wie es in dieser Zeit mit der Frömmigkeit der Diaspora resp. der babylonischen Gola bestellt gewesen ist. Unmittelbare Kultfrömmigkeit konnte sich hier nicht bilden. Feste neue Formen haben sich auch erst allmählich ausgestaltet. Die Synagoge ist erst in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Aegypten nachweisbar. Man wird dort aber seine Religion, so gut es ging, bewahrt und gepflegt haben. Man hatte ja die Zeichen des Judentums, Beschneidung und Sabbat, man konnte sich auch dort, so gut es ging, von aller Berührung mit dem Heidnischen fernhalten. Man konnte Passah feiern in der Verbannung und vielleicht auch von Anfang an Laubhüttenfest. — Aber man wird im Durchschnitt das alles nicht für voll eingeschätzt haben. Es blieb ein empfindlicher Mangel, fern vom heiligen Land und vom Tempelkult zu sein. Freilich, auch Abraham hatte in der Fremde Gott gekannt und gerade die priesterliche Gesetzgebung hatte ja erst diesen Patriarchen zum recht eigentlichen Träger des »Bundes« und zum geistigen Ahnherrn des heiligen Volkes gemacht. Aber diesen Bund mit Gott hatte doch auch Abraham erst im heiligen Lande geschlossen. So wird vielfach in der Diaspora eine starke Sehnsucht nach dem heiligen Tempel und den schönen Gottesdiensten, wie sie Ps 42 f. und so manches der speziellen Wallfahrtslieder zeigen, die Stimmung der Frommen beherrscht haben. Was wir von der Rückkehr Esras und seiner Schar aus dem Exil hören, war nicht etwas ganz Vereinzeltes. Wer unter den Frommen heimkehren konnte, wird nach dem Lande des Tempels zurückgestrebt haben. Ist wirklich Esra der Verfasser der priesterlichen Urgesetzgebung — und daß er es ist, ist nach der richtigen Auffassung der Stelle Es 7 12 (E. Meyer, Entstehung d. Judent. 62 trotz Wellhausen JJG 183) höchst wahrscheinlich — so erhellt daraus, mit welcher inneren Kraft die Frommen der babylonischen Diaspora nicht nur zu Ezechiels Zeit, sondern auch nachher an allen Fragen des Kultes und seiner Errichtung teilgenommen haben und wie für sie Tempel und Priestertum im Mittelpunkt ihrer Frömmigkeit stehen geblieben sind.

Diese Frömmigkeit des Tempels und des Kultes ist im Zeitalter des spät hellenistischen Judentums allmählich von einer zwar der Art nach verwandten, aber doch in ihrer ganzen Struktur wesentlich verschiedenen Frömmigkeit abgelöst: von der eigentlich gesetzlichen Frömmigkeit oder der Frömmigkeit der Observanz, die, schon

vorher zum Teil als Unterströmung vorhanden, nun in der Folgezeit an die Oberfläche drängt. Diese Ablösung hat sich allerdings sehr allmählich vollzogen. Auch hier ist der Charakter der jüdischen Frömmigkeit ein komplizierter.

Auf den ersten Blick scheint in der Tat der Kultus noch eine außerordentliche Bedeutung auch für das spätere Judentum zu besitzen. Der Tempel in Jerusalem war, so lange er stand, äußerlich betrachtet, der Mittelpunkt der Frömmigkeit. Hier war und blieb die eigentliche Stätte der Verehrung Jahwes; Jerusalem und der Tempel auf Zion besaßen für das Judentum eine Bedeutung, wie Mekka und die Kaaba für den Islam. Zu dem Kultus, der dort Jahwe dargebracht wurde, trug jeder erwachsene Israelit durch die Tempelsteuer von einem halben Sekel, die Didrachmensteuer, bei [1]; er stand damit in persönlicher Beziehung zum Kultus und durfte sich sagen, daß dort oben auf dem heiligen Berge täglich auch für ihn geopfert werde, mochte er nun in Jerusalem, Palästina oder irgendeinem noch so fernen Winkel der Welt wohnen. Und die Tempelpriesterschaft blieb äußerlich in der ganzen Zeit die Leiterin des Volkes. Der Hohepriester ist das geistige und weltliche Oberhaupt des Volkes, soweit das weltliche Regiment nicht in den Händen der Fremden lag. War auch gerade die Priesteraristokratie vielfach zum Heidentum abgefallen und trug sie direkt und indirekt die Schuld an den furchtbaren Zeiten der Religionsverfolgung, so hatte doch das Hohepriestertum in der Zeit der Makkabäer neuen Glanz bekommen; die makkabäischen Hohenpriester waren wirklich zugleich geistige und weltliche Lenker des Volkes. Mit dem Glanz des Hohenpriestertums verbanden sie die Krone des Fürsten und erwarben endlich auch die Königskrone. Man verehrte staunend diese Vereinigung der bisher geschiedenen Aemter; man pries Johannes Hyrkanus, weil er die drei Aemter des Fürsten, Hohenpriesters und Propheten in sich vereinigt habe [2]. Man glaubte, die alten goldenen Zeiten seien wiedergekehrt. Nun herrschte der königliche Priester nach der Weise Melchisedeks (Ps 110). Daß selbst in den Kreisen der Frommen der Glanz jenes fürstlichen Hohenpriestertums zuzeiten wenigstens gern gesehen wurde, das zeigen die aus diesen Schichten stammenden und wahrscheinlich der Makkabäerzeit angehörigen Schriften, die Jubiläen und die Testamente der Patriarchen. Der am meisten geehrte Held der Vergangenheit ist in diesen Schriften Levi geworden. Mit ihm vor allem beschäftigt sich die Haggada. Er beginnt, selbst Juda aus seiner Erstlingsstellung zu vertreiben. Er bekommt von dem Großvater Isaak vor Juda den Erstlingssegen. Er

[1]) Schürer II 314 A. 49, vgl. 312, A. 41. — Mt 17 24; Cicero pro Flacco 28; Philo de mon. II 3. M. II 224. leg. ad. Caj. 23, 40. M. II 568 f., 592; Jos. A. XIV 113, XVI 162 ff., XVIII 312 f.; B. VII 218. Mischna Tractat Schekalim.

[2]) Josephus A. XIII 299 f. B. I 68 f. Bousset, Testamente der Patriarchen ZNW I 196.

wird im Traume von Engeln mit den Abzeichen der hohenpriesterlichen Würde bekleidet: »*Levi soll König sein in Juda*«. Und zu immer wiederholten Malen schärfen die Testamente den Stämmen ein, daß alles Heil des Volkes sich gründe auf seine willige Unterwerfung unter Levi und Juda[1]. Freilich, nach dem Sturze der Makkabäer betrachtete man diese Vereinigung der Davidskrone mit der hohenpriesterlichen Würde als einen Raub und eine Sünde[2]. Aber der Hohepriester blieb nun erst recht das geistige Oberhaupt des Volkes. Mit großer Ehrfurcht empfingen die babylonischen Juden den flüchtigen Hohenpriester Hyrkan und baten ihn, als er nach Jerusalem zurückkehren wollte, flehentlich zu bleiben[3]. — Ja, noch nach dem Sturze des Tempels heißt es bei Josephus in der zusammenfassenden Chrakteristik des Judentums: »*Ein Tempel des einen Gottes .., allen gemeinsam, Eigentum des allen gemeinsamen Gottes! ... Immerdar sollen ihn die Priester bedienen, immer soll diese der erste im Range führen*«[4]. Mit Aufmerksamkeit und Ehrfurcht schaute man überall in der Diaspora auf das geistige Oberhaupt. Selbst auf sein Gewand übertrug sich diese Andacht; man konnte seine Pracht nicht genug bewundern und sah in ihm Symbole tiefer, geheimnisvoller Weisheit[5].

Und mit dem Priestertum verband das Volk noch immer das sehr reale Band der ungeheuren Abgaben, welche die Erhaltung des Priesterstandes und des Kultus erforderte (s. o. S. 101 ff.). Mit diesen Abgaben nahm man es auch in dieser späteren Zeit ungeheuer ernst, ja vielleicht ernster als je zuvor.

Einem Volk, das in der späteren Zeit der Makkabäer und des Herodes fertig brachte, wirklich jedes siebente Jahr den Acker brach liegen zu lassen, darf man viel in der Erfüllung schwerster kultischer Verpflichtungen zutrauen. Daß die Einwohner von »Betylua« in der Zeit der höchsten Not die für die Priester bestimmten Erstlinge des Getreides und den Zehnten an Wein und Oel verzehren wollten, gilt dem Verfasser des Judithbuches als besonderer Frevel 11 13. — Was die Einlieferung des Zehnten betraf, so waren die Frommen hier strenger als die Priester und verzehnteten auch die kleinsten und unscheinbarsten Feld- und Gartenfrüchte Mt 23 23. Für die Diaspora fielen freilich viele dieser Abgaben fort. Denn sie gelten alle als Abgaben an Jahwe, dafür daß dieser dem Volk das Land geschenkt. In der Fremde zahlte man Jahwe die Steuer nicht, wie man denn auch meistens dort weder Ackerbau noch Viehzucht trieb. — Die Tempelsteuer wurde dagegen gerade hier um so eifriger gezahlt (s. o. S. 71). Auch an freiwilligen Gaben und Weihgeschenken war sicher kein Mangel.

[1]) Vgl. Bousset l. c. 194—197, 198 f. u. ö.

[2]) Vgl. die Psalmen Salomos, besonders Ps 17.

[3]) Jos. A. XV 11—22.

[4]) Ap. II 193.

[5]) Die Stellen bei Schürer II 319, Anm. 6 Vgl besonders Sir 45 6–13, 50 5 ff.; Aristeas § 96—99; Philo, vita Mosis III 11—14. M. II 151—155; de monarchia II 5—6. M. II 225—227; Josephus A. III 159—187; B. V 231—236.

Aber die Laien im Judentum nahmen nicht nur indirekt, sondern auch direkt Teil an dem Gottesdienst des Tempels und des Kultus. Schon zu den Morgen- und Abendopfern, welche die Priester täglich für die jüdische Gemeinde darbrachten, pflegte sich eine große Volksmenge einzufinden. Sie begleiteten den Gottesdienst mit ihrer Andacht. Sie empfingen von dem aus dem Innern des Tempels nach vollbrachtem Räucheropfer zurückkehrenden Priester den Segen. Sie hörten den Tempelgesang der Leviten, und wenn bei jedem Abschnitt des Gesanges die Priester ihre silbernen Trompeten bliesen, fielen sie andächtig nieder[1]. Aus der Apostelgeschichte ersehen wir, daß der Tempel der Ort war, wo die frommen Kreise in Jerusalem sich trafen. Das slavische Henochbuch (51 4) empfiehlt dreimal, des Morgens, Mittags und am Abend, in den Tempel zu gehen, »*um des Preises eures Schöpfers willen*«. Und außerdem strömten täglich die Scharen derjenigen im Tempel zusammen, die aus irgendeinem Anlaß ein privates Opfer darzubringen hatten[2], zumal aus Jerusalem und der Umgegend, während die Fernerwohnenden die Festzeiten zum Besuch des Tempels benutzten. War jene ständige Teilnahme am Gottesdienst nur der jerusalemischen Bevölkerung möglich, so wurde doch, wie es scheint, in der späteren Zeit des Judentums eine Organisation geschaffen, durch welche auch die gesamte Bevölkerung des Landes enger mit dem Tempelkult verbunden wurde. Nach einer Tradition der Mischna war die Bevölkerung entsprechend den 24 Klassen der Priester ebenfalls in 24 Klassen eingeteilt. Von der einzelnen Klasse scheint dann, wenn die Tempeldienstwache sie traf, eine Vertretung nach Jerusalem hinaufgezogen zu sein, während die übrigen sich an ihren Städten und Orten in der Synagoge zu Gebet und Lektion versammelten. Man nannte eine solche Laienklasse מַעֲמָד, Standmannschaft. Wenn diese Ueberlieferung zu Recht besteht, so zeugt die Einrichtung von einer sehr engen Verbindung des Volkes mit dem Kultus[3].

Jedenfalls strömte zu den jährlichen Festen das Volk in fast unübersehbaren Scharen zum Tempel. Die jüdischen Ortschaften erschienen weithin ausgestorben und leer. Aus allen Distrikten Palästinas, aus den Landschaften Judäa und Idumäa, aus Galiläa und den jüdischen Bezirken jenseits des Jordans nahten sich die Wallfahrtsscharen dem heiligen Tempel. Besonders aber strömte an den Festen die Diaspora in Jerusalem zusammen[4]. Der Aristeasbrief § 89 spricht von vielen Myriaden

[1]) Traktat Tamid VII 3. Vgl. den ganzen Traktat und Schürers Mitteilungen daraus II 351—355. Beim Passahfest war übrigens wegen des übermäßigen Zudrangs den Laien sogar das Schlachten der Opfertiere gestattet. Philo, vita Mos. III 29. M. II 169; de decalogo 30 M. II 206; de septen. 18 M. II 292. Schürer II 293, Anm. 49.

[2]) Philo, vit. Mos. III 19. M. II 159: *πολλῶν δὲ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀναγομένων θυσιῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν.*

[3]) Taanith IV 1—4. Schürer II 337 f.

[4]) Jos. A. XIV 337 f., XVII 213 f., 254 (Pfingstversammlung, gelegentlich des Auf-

von Opfertieren, die dann dargebracht werden. Sehr beredt schildert Philo das Zusammenströmen der Scharen aus allen Weltgegenden, und beweglich beschreibt er das Glück, das die Seele des Diasporajuden erfüllt, wenn er in den Festtagen seines Lebens einmal in den Mauern Jerusalems und in dem Vorhof des Tempels weilen darf. De mon. II 1 (s. o. S. 71). Wenn Josephus freilich eine Berechnung aufstellt, nach welcher einmal (im Jahre 63) die Zahl der in Jerusalem Passah Feiernden 2 700 000 (B. VI 423—427) betragen haben soll, so ist das, wie schon gesagt, eine starke Uebertreibung.

So viel bedeutete der Tempel und sein Kult im Herzen des gesamten jüdischen Volkes. Das spiegelt sich auch in der Literatur des Volkes wider. Im Mittelpunkt derjenigen Weissagung, die auf das spätere Judentum den größten Einfluß gehabt hat, steht die Verheißung der Wiederherstellung des Tempelkultus und der Abstellung der »greulichen Verwüstung«. Das zweite Makkabäerbuch will nicht Geschichte schreiben, sondern will darstellen, wie der Tempel in Jerusalem von allen Feinden, die ihm mit Gefahren drohten, wunderbar errettet sei, wie seine Feinde alle ein unseliges Ende gefunden haben, und will die ägyptische Diaspora auffordern, sich doch ja am Kult dieses Tempels zu beteiligen. Der erste Teil des dritten Makkabäerbuchs behandelt ein ähnliches Thema. Die Hauptsünde, die nach den salomonischen Psalmen auf dem Volke lastete, ist die Entweihung des Tempels und die Verunreinigung des Altars durch ein gottloses Priestergeschlecht. Die dem Priestertum günstigen Schriften, die Jubiläen[1] und auch die Testamente der Patriarchen, zeigen für alles, was mit dem Opferkult zusammenhängt, ein lebendiges Interesse. Vgl. Sib. III 716 ff.

Die treue Pflege des Kultus und die regelmäßige Leistung der Abgaben gilt weithin noch für ein besonderes Merkmal der Frömmigkeit. Issaschar, das Muster der echten und schlichten israelitischen Bauernfrömmigkeit, rühmt sich, daß er jegliche Sommerfrucht und alle Erstlinge durch den Priester dem Herrn dargebracht habe (Test. Iss. 3). Das vom echten Judentum in seinem synkretistischen Charakter scheinbar weit abstehende II. Henochbuch empfiehlt an einer Reihe von Stellen den Tempelkult[2]. Mit welchem Stolz der Jude auf den Tempelkult schaute, das zeigt am besten endlich das bewundernde Wort der Jünger Jesu (Mc 13 1 f.) und der tiefe und innige Schmerz über den Verlust des Tempels, der die beiden Apokalypsen Baruch und Esra durchzieht, endlich auch die messianische Hoffnung des Judentums, in der die Erneue-

---

standes nach dem Tode des Herodes). Vgl. die Schilderung eines solchen Festgetriebes im Tempel in den Evangelien Mc 11 und Par. Joh. 2 13 ff. Vgl. Schürer III 149, Anm. 46.

[1]) 6 3 ff., 6 17, 6 38, 7 2–6, 16 21 ff., 21 7 ff., 21 11–14. 16, 31 3, 32 27, 49. — Vgl. Levi 9.

[2]) II. Hen. 45 2 f. (nur in der Rezension B. richtig erhalten), 51 4 (s. o.), 59 2 ff., 66 2 (Rez. A.), 68 5.

rung des Tempels (oder sein Wiederaufbau) und die Herstellung des Kultes in seiner ganzen Herrlichkeit eine zentrale Stellung hat [1]. (Vgl. unten Kapitel XII.)

Und doch hat sich tatsächlich in demselben Zeitraum die Frömmigkeit des Volkes vom Tempel und seinem Kult in immer stärkerem Maße abgelöst. Drei große in die Augen fallende Tatsachen beweisen das: 1. Die Existenz der Sekte der Essener. Eine ganze Sekte innerhalb des jüdischen Volkes beteiligte sich nicht am Tempelkult, wenigstens nicht am Tieropfer, wenn sie auch Weihgeschenke zum Tempel schickten (s. u. Kapitel XXIV). Und doch galten eben diese Essener in weiten Kreisen des Volkes als Muster der Frömmigkeit. 2. Die allgemeine Tendenz der Verkündigung Jesu. Die Gefahren für die jüdische Volksseele, die Jesus bekämpfte, sind die Gesetzlichkeit, die äußerliche Sabbatheiligung, das Wertlegen auf Rein und Unrein, die äußere Scheinheiligkeit in Gebet, Almosen und Fasten. Gegen Uebertreibungen und übermäßige Wertschätzung des Opferkults hat er verhältnismäßig selten polemisiert. Seine Gegner sind die Pharisäer und Schriftgelehrten, nicht die Priester, das Gesetz und nicht der Kultus. Jesus hat gar für den Tempel Jahwes und seine Reinheit in heiligem Zorn geeifert. Wenn man seine Verkündigung mit der der älteren Propheten vergleicht, so wird der große hier vorliegende Unterschied klar. 3. Die allerentscheidendste Tatsache ist die Wendung, welche die jüdische Religion nach der Zerstörung des Tempels nahm. Sie wurde durch dieses ungeheure Begebnis kaum erschüttert. Das gesetzestreue Judentum, der pharisäische Rabbinismus blieben dieselben vorher wie nachher. Leicht und ohne gewaltsame Anstrengung vollzog sich der Uebergang. An Stelle des Synedriums in Jerusalem trat das Rabbinat von Jabne (Tiberias), an Stelle des Tempelkultes die ausschließliche Herrschaft der Synagoge. Und von der großen Masse des Judentums, auch des Diasporajudentums erfolgte kaum eine nennenswerte Absplitterung. Es zeigte sich deutlich, daß der Kult nicht mehr im Zentrum der Frömmigkeit stand [2].

Die neue Frömmigkeit, durch welche die alte in den 2—3 Jahrhunderten

[1]) So hielt man lange Zeit in der breiten Masse des Judentums für ganz unmöglich, daß der Tempel und sein Kult fallen könne. Den letzten Tag noch vor der Zerstörung Jerusalems hatte ein Prophet eine Menschenmasse aus der Oberstadt zum Tempelberg gelockt. In fester Zuversicht erwarteten sie an diesem Tage die wunderbare messianische Wendung Jos. B. VI 285 f. — Bis ins Neue Testament haben sich die Weissagungen von der Unzerstörbarkeit des Tempels erhalten. (Mc 13 14 f. 24, Mt 24 15 f., Apc 11 1–2.)

[2]) Nach der Ueberlieferung klagte R. Josua freilich nach der Zerstörung des Tempels: »*Wehe uns, weil der Ort zerstört ist, an welchem sie die Sünden Israels versöhnten.*« Aber sein Lehrer, Jochanan ben Zakkai, antwortete: »*Wir haben eine Versöhnung, welche dem gleichkommt und welche ist es? Das ist die Wohltätigkeit, weil gesagt ist: denn ich will Güte und nicht Opfer.*« Aboth d. R. Nathan 21 (Schlatter, Jochanan ben Zakkai, S. 39). Jochanan scheint sogar noch weiter gegangen zu sein. Er erklärte: Was für Israel das Sündopfer, das sei Wohltätigkeit für die Völker. Baba bathra 10 b. Bacher I² 35.

unserer Epoche derart verdrängt wurde, daß schließlich die Religion des Judentums weiterleben konnte ohne den Kult, bezeichnen wir mit einem zusammenfassenden Ausdruck als Frömmigkeit des Gesetzes (im engeren Sinn) oder der Observanz. Was waren die Faktoren, die zu dieser Entwicklung führten, und worin bestanden die wesentlichen Unterschiede zwischen der neuen und älteren Frömmigkeit? Beide Fragen lassen sich miteinander beantworten:

Es kann kein Zweifel sein, daß das für die Entwicklungsgeschichte der späthellenistisch-jüdischen Religion bedeutsamste Ereignis der tiefe und unheilbare Riß war, welcher sich durch die Ereignisse vor und während der Makkabäerkämpfe zwischen der Masse der Frommen und dem Priestertum auftat. In dieser Zeit hat der führende Priesteradel ein für allemal das Vertrauen des jüdischen Volkes verloren. Der neue Glanz, mit dem das makkabäische Fürstengeschlecht das Hohepriestertum für eine Weile umgab, änderte im Lauf der Zeit nur wenig daran. Ja, gerade indem sich das Herrscherhaus mit der alten Priesteraristokratie versöhnte und sich an ihre Spitze stellte, verlor es seinerseits den Anhang bei den Frommen im Lande. Seitdem ist dieser Zwiespalt zwischen der Beamtenschaft des Tempels und den frommen Kreisen bezeichnend für die Religion Israels, und er ist es geblieben bis zur völligen Vernichtung des Tempelkultes. Aus dem Neuen Testament kennen wir den Gegensatz durch die Parteinamen Pharisäer und Sadduzäer. — Wir können auch sagen: Das war das Bedeutsame an der Weiterentwicklung der jüdischen Religion, daß sich diese außerhalb der Kreise des in den früheren Jahrhunderten herrschenden und leitenden, durch Geburtsvorrechte abgeschlossenen Priesterstandes vollzog. Man kann den Grundzug der neuen Frömmigkeit demgegenüber einen demokratischen nennen. Es sind offenbar neue Schichten des Volkes, die jetzt an die Oberfläche dringen, neue Elemente, welche die Führung übernehmen. Die jetzt sich bildende Frömmigkeit zeigt zunächst einen ausgesprochenen Laiencharakter. Einen solchen Laiencharakter läßt auch die fortan erscheinende Literatu mit ihren krausen und bunten Phantasien und Einfällen, mit der halt- und zuchtlosen Art des Denkens, mit der Aufnahme alles möglichen heimischen und fremdländischen Aberglaubens deutlich erkennen. Freilich tauchen mit der Zeit in diesen die Weiterentwicklung tragenden Schichten neue Führer auf: die Gelehrten. Jene allzu bunte Literatur wurde allmählich wieder abgestoßen und machte einer ausschließlich gelehrten Literatur Platz. Aber der jüdische Gelehrtenstand ist doch niemals wieder eine abgeschlossene Kaste geworden.

Und somit ist auch der Grundzug der neuen Frömmigkeit ein demokratischer. Es ist zunächst Laienfrömmigkeit, was wir hier sehen. Es ist ein bewußtes Sich-Losmachen von den alten Führern.

Ihnen stand man mit kaum verhehlter Mißachtung gegenüber. Die Pharisäer waren den Sadduzäern gegenüber sich ihrer absoluten geistigen Ueberlegenheit klar bewußt. Von jetzt an durchzieht die Masse der jüdischen Frommen das Gefühl, daß sie fähig und berufen sind, die Ausgestaltung ihrer Frömmigkeit in die eigene Hand zu nehmen. Das heißt, erst jetzt entsteht jener religiöse Individualismus, die Ueberzeugung, daß der einzelne Fromme durch angespannte Anstrengung sich selbst recht eigentlich zum Juden machen müsse; und verschwunden ist das ungebrochene Vertrauen zur Institution und das einfache unbefangene Mitmachen einer durch die Sitte gegebenen Frömmigkeit.

Zum guten Teil kam diese so ungemein entscheidende und wichtige Entwicklung den Frommen damaliger Zeit natürlich nicht zum Bewußtsein. Aber wir finden doch auch wieder zahlreiche Spuren einer bewußten Spannung zwischen der neuen Frömmigkeit und der alten. Die Polemik der alten Propheten gegen den Kultus, die auch in späteren Zeiten je und dann wiederhervorgebrochen ist (vgl. Jes 66 1—3; Ps 40 7 f., 50 7—15, 51 18—19), wirkte als Unterströmung weiter (Sir 7 9 (LXX) 35 (32) 1—5; Jud 16 17; Tob 12 8 Cod. B.; II Hen 61 4 (Rec. A.) 62 1)[1].

Das Mißtrauen gegen den Tempelkult äußert sich öfter in einem Vergleich des Kultus zwischen dem des ersten und dem des zweiten Tempels, der zuungunsten des zweiten Tempels angestellt wird. Tob 14 5: »*Und sie werden das Haus aufbauen, nicht wie das frühere war*«. I Hen 89 73 wird geurteilt, daß alles Brot auf dem Tisch im zweiten Tempel befleckt und unrein war (vgl. Ass. Mos. 4 8; Sib. III 294; II Bar. 68 5 f.)[2]. Aeußert sich hier nur eine geheime Mißstimmung gegen den späteren Tempelkult, so schlägt diese auch einmal in offene Polemik um. Hierher gehört die donnernde Strafpredigt gegen die Priester, welche aus der nachherodischen Zeit Ass. Mos. 7 vorliegt. Die Priester sind Betrüger, Schlemmer und Prasser, Blutsauger der Armen, voller Verbrechen und Ungerechtigkeit. Sie bilden sich ein, sie wären Fürsten, sie sind unrein und sprechen doch: Rühre mich nicht an, damit du mich nicht verunreinigst[3]. Ein Seitenstück zu dieser scharfen Bekämpfung ist die leb-

[1]) Zahlreich wären natürlich hier Aeußerungen aus den Kreisen der Diaspora des Judentums beizubringen. Z. B. Aristeas § 234: »*Gott ehren ... nicht mit Geschenken und Opfern, sondern durch Reinheit der Seele und des frommen Glaubens.*«

[2]) Das umgekehrte Urteil findet sich in einem handschriftlichen Zusatz zu Test. Benjamin 9. — Ebenso heißt es in Handschriften der Vita Adams c. 29: *et exaltabitur novissime domus dei major quam prius* (s. o.). Die Urteile stammen aus der Herodeszeit.

[3]) Ich halte es für ganz unmöglich, daß mit dieser Polemik Pharisäer gemeint sein könnten. Der Satz, der allein zu dieser Vermutung Anlaß gibt, »*Rühre mich nicht an, damit du mich nicht verunreinigst*« (7 10), kann sich ebenso gut auf den Hochmut der Priester beziehen. Die Haltung des Buches ist gut pharisäisch, vgl. namentlich 9 6 f. Von Zelotismus ist darin keine Spur. Ebensowenig ist das Buch essenisch 4 8. — Noch

hafte Schilderung bestimmter priesterlicher Familien, welche Abba Saul im Namen eines Abba Joseph überliefert hat (Pesachim 57 a Tos. Menachoth 13 b. Bacher I² 46): »*Wehe über das Geschlecht des Boethos, wehe über seine Lanzen! wehe über das Geschlecht des Hannas, wehe über sein Otterngezisch! wehe über das Geschlecht des Ismael ben Phiabi, wehe über seine Fäuste! ... Tut euch weit auf, ihr Tore (des Tempels), laßt eintreten Ismael ben Phiabi, den Schüler des Pinehas, damit er die Pflichten des Hohenpriestertums erfülle! ... Tut euch weit auf, ihr Tore, laßt eintreten Jochanan, den Sohn des Nedebai, den Schüler der Feinschmecker, damit er sich vollstopfe mit den Opfern*[1].«

Das späthellenistische Judentum beruht seinem Wesen nach auf einer Befreiung vom Priestertum und von ungebrochener Kultfrömmigkeit. Es ist freilich eine Befreiung eigener Art. Denn indem sich die Frommen von der unbedingten Herrschaft des Kultus befreiten, gelang es ihnen nicht, zu wirklich sittlicher und religiöser Freiheit durchzudringen. Eine solche Tat hätte schöpferische Geister erfordert, welche diese Periode nicht aufzuweisen hatte. Was sich hier vollzog, war bis zu einem gewissen Grade eine Befreiung von der Institution, aber statt der gebrochenen Ketten schmiedete man sich hundertfältig neue. Und die neue, den Einzelnen allerdings auf eigene Füße stellende Frömmigkeit wurde eine Frömmigkeit der strikten Observanz; an Stelle des Kultus — oder doch dem Kultus zur Seite — trat das Zeremonialgesetz. Ihre religiöse Selbständigkeit erkauften sich die Laien durch ein schweres Opfer, sie nahmen das Gesetz auf ihre Schultern. Nun erst ging man recht eigentlich darauf aus, das Leben des einzelnen Frommen mit »Frömmigkeit«, d. h. mit dem, was man für Frömmigkeit nahm, zu durchdringen und ganz zu erfüllen. Das Wenige, was der Fromme in dem Zeitalter, da die Masse der Psalmen gedichtet wurde, und noch in der Zeit des Siraziden an frommen Leistungen zu erfüllen hatte, wird vervielfacht und verhundertfacht.

Was in den früheren Zeiten die Hauptsache an den Leistungen der Frommen für ihre Religion bildete, die regelmäßigen Abgaben an den Tempel und die Priesterschaft, machte jetzt nur noch einen geringen Teil der gesetzlichen Frömmigkeit aus. Und gerade hier zeigt sich die

nicht beachtet ist, daß der Verfasser einen babylonischen Standpunkt einnimmt. Die zwei Stämme sind in Babylon geblieben. Nur einige sind hinaufgestiegen und haben Jerusalem neu aufgebaut. 4 7–9.

[1]) Vgl. Dérenbourg 232—235. Die sämtlichen Namen der angegriffenen Personen sind bekannt. Ueber die Familie des Boethos und den Ursprung ihrer Macht vgl. Jos. A. XV 320 f. Hannas ist der bekannte Hohepriester zur Zeit Jesu. Ueber das Haus des Kantheras vgl. Schürer II 271. Jochanan, der Sohn Nedebais, regierte etwa 47—59 n. Chr., Ismael ben Phiabi 59—61 (Schürer II 272). Vgl. zu dieser Stelle noch in Menanders Sittensprüchen die interessante Notiz über den Priester: Land, Anecdota Syriaca I 160 f. (Köberle, Sünde u. Gnade 492).

veränderte Struktur der jüdischen Religion. Was früher ganz in der Natur der Sache lag, daß die Mitglieder der Gemeinde dem Tempel und dem Kultus, an dem ihre ganze Seele mit Freuden hing, ihre Gaben darbrachten, das sinkt nun zu einem Bestand der überkommenen Tradition herab. Mit peinlichster Gewissenhaftigkeit bezahlten die Frommen ihre Abgaben an den Tempel, obwohl sich ihre Seele mehr und mehr vom Kultus löste und ihre Frömmigkeit sich neue Bahnen suchte. Wir stehen da vor einer fast paradoxen Tatsache. Ungeheure Lasten luden sich die Frommen willig auf ihre Schultern. Mit feierlichem Ernst zehnteten die Pharisäer »Münze, Dill und Kümmel« und zwangen das Volk unter das harte Joch der Abgaben — und diese Abgaben flossen in die Taschen ihrer erbitterten Feinde, der sadduzäischen Priesterfamilien! Die neue Religion war eine Religion der Observanz, die unter vielem andern auch den Bestand der innerlich erstarrten und dem Tode entgegengehenden Kultfrömmigkeit als Rudiment in sich aufgenommen hatte.

Und das ist denn auch der eigentliche Grund, weshalb sich der Kultus überhaupt noch in dem unbestrittenen Ansehen erhalten hat, das er tatsächlich genoß: Er blieb in diesem Ansehen stehen, nicht durch sich selbst, sondern infolge der Autorität des Gesetzes. Die Satzungen des Kultus waren und blieben ein Teil des großen und unbegreiflichen göttlichen Willens, wie er im Gesetz ausgeprägt war[1]. Der Kult war nicht mehr Fundament und Stütze der Frömmigkeit, sondern die gesetzliche Frömmigkeit stützte nun ihrerseits den Kult. Schon der Sirazide empfiehlt, nachdem er als die besten Opfer, die der Mensch darbringen kann, das Halten der Gebote, Mildtätigkeit und Gerechtigkeit hingestellt hat, dann erst das Opfer mit der Begründung: »*Erscheint vor dem Angesicht des Herrn nicht mit leeren Händen, denn alles das ist nötig um des Gebotes willen*« 35 (32) 8 f. Echt jüdisch ist demgemäß auch der Ausspruch II Hen 45 3 f. (Rez. B.): »*Der Herr Gott bedarf nicht Brot noch Licht oder Opfertiere oder Rinder, sondern damit prüft er das Herz des Menschen.*«

Es sind noch eine Reihe von Nebenursachen vorhanden, welche den Sieg der Religion der Observanz über die des Kultus verursacht und befördert haben. Vor allem kommt hier die ungeheure Expansion des Judentums in dieser Zeit als schwerwiegender Faktor in Betracht. Ein Priestervolk und eine Tempelgemeinde konnte — schon infolge der Zentralisation des Kultus — das Judentum

[1]) Bereits von Simon dem Gerechten (um die Wende des 3. und 2., schwerlich am Anfang des 3. Jahrhunderts) wird Pirke Aboth I 2 der Spruch überliefert: »*Auf drei Dingen beruht die Welt: auf der Thora, auf dem Kult und auf wohltätigen Handlungen.*« Hier ist ausdrücklich das Gesetz dem Kult (עֲבוֹדָה) vorgeordnet.

nur so lange sein, als es im wesentlichen auf die Stadtgemeinde von Jerusalem und auf Jerusalems nächste Umgebung beschränkt blieb. Ein gänzlich mißlungener Versuch, einem Teil des Diasporatums den Charakter einer Tempelgemeinde zu erhalten, ist in der hellenistischen Zeit nachweislich nur einmal, in der Gründung des Tempels von Leontopolis (Schürer III 144—148), gemacht worden. So erstand denn neben dem Tempelkultus ein gefährlicher Rivale dieses Kultus, ein neuer Gottesdienst ohne Opfer und Priestertum und von reinerer geistigerer Haltung. Dieser beherrschte, wenn wir von Jerusalem und seiner nächsten Umgebung absehen, in Palästina wie in der Diaspora das alltägliche und allwöchentliche gottesdienstliche Leben. Es gibt keine wichtigere Tatsache in der Religionsgeschichte des späteren Judentums und überhaupt in der allgemeinen Religionsgeschichte dieser Zeit als das Aufkommen der Synagoge neben dem Tempel. — Und endlich war aus der priesterlichen Gesetzgebung nach ihrer Vereinigung mit den andern älteren Gesetzen und den alten heiligen Geschichtserzählungen die heilige Schrift des mosaischen Gesetzes geworden. Und um das Gesetz hatte sich ein Kranz heiliger Schriften gewunden. So war das heilige Buch des Judentums entstanden, und das heilige Buch wurde Volksbuch. Es hörte auf, Besitztum der Tempelpriesterschaft zu sein; jeder fromme Israelit konnte sich in den Besitz von Thorarollen setzen und sich ihren Inhalt, wenn er des Lesens kundig war, aneignen. Das war ein neues und gewaltiges Mittel zur Demokratisierung der Frömmigkeit und zur Verselbständigung der Laienreligion. Und dieses Buch wurde das wesentlichste Instrument der Synagoge, es rückte in den Mittelpunkt des synagogalen Gottesdienstes, mächtiger als Kult und Opfer; über die »Thora« nachzusinnen bei Tag und Nacht, wurde das Ideal des Frommen (Ps 1). Erst im Zeitalter der Synagoge ergreift diese vom Kultus sich abwendende, der Observanz des Gesetzes sich zuwendende Tendenz mehr und mehr die Frömmigkeit der Masse, bis endlich das durch etwa 2 Jahrhunderte in der Synagoge erzogene Judentum den Zusammenbruch des Tempelkultus ohne irgend welche Störung ertragen konnte.

Für uns wird es im folgenden darauf ankommen, diese neue von dem Tempel und seinem Kult sich lösende Religion der Observanz oder des Gesetzes, diese Frömmigkeit der Masse und des Laientums mit ihren neuen Führern, den Schriftgelehrten, mit ihren neuen Institutionen und Formen: dem Kanon heiliger Schriften, der gelehrten Tradition, dem synagogalen Gottesdienst und so manchen andern eigentümlichen Neubildungen religiösen Lebens im einzelnen zu begreifen.

KAPITEL IV. DAS GESETZ

I. Fragen wir nach der Grundlage der jüdischen Religionsgemeinschaft in der späthellenistischen Zeit, so kann kein Zweifel sein: die Grundlage ist das Gesetz. Darüber gibt es im Judentum selbst nur eine Stimme. Es ist beinahe überflüssig, die Zeugnisse hier zusammenzutragen[1].

Für Jesus Sirach ist das Gesetz die Verkörperung der ewigen weltschöpferischen Weisheit Gottes, die den Befehl empfangen hat: »*In Jakob nimm Deinen Wohnsitz*« und die ihren festen Sitz in Zion erhalten hat (24 8. 10). »*Dies alles gilt vom Buch des Bundes des höchsten Gottes, vom Gesetze, das Mose uns anbefohlen hat als Eigentum für die Gemeinde Jakobs. Es teilt wie der Pison in Fülle Weisheit mit und wie der Tigris in den Tagen der Erstlingsfrüchte*« (24 23 ff.). Und am Schluß der ganzen Periode lautet das Bekenntnis: »*Jetzt aber sind die Gerechten zu ihren Vätern versammelt, und die Propheten haben sich schlafen gelegt, und auch wir sind aus unserm Lande ausgewandert, und Zion ist uns entrissen worden, und nichts haben wir jetzt außer dem Allmächtigen und seinem Gesetz.*« II Bar. 85 3[2].

Das Gesetz ist dem Juden Freude und Krone des Daseins. Ja es ist geradezu die Substanz des Lebens. Mag alles sonst wanken und zugrunde gehen, mögen Städte zerstört werden, mag man sein Vaterland verlieren, die aus dem Gesetz stammende »*Weisheit des Weisen kann keiner wegnehmen*« (Testam. Levi 13). Das Gesetz sichert dem Israeliten seine Stellung zu Gott[3]. Wo Gesetz ist, ist ewiges Leben. Daß Gott das Gesetz verlieh, ist ein Beweis seiner unerschöpflichen Güte, der dauernde Besitz des Gesetzes ein Zeugnis für seine große Gnade. Rm 2 17; Gal 2 21[4]. Ergreifend klingt das Bekenntnis Hillels zum Gesetz: »*Viel Fleisch viele Würmer, viele Schätze viel Sorgen, viele Frauen viel Aberglauben; ... aber viel Thora viel Leben, viel Schule viel Weisheit, viel Gerechtigkeit viel Frieden, ... Hast*

[1]) Vgl. Sir 17 11. »*Er legte ihnen Einsicht vor, und das Gesetz, das Leben wirkt, gab er ihnen zu dauerndem Besitz.*« 1 5 (LXX Zusatz), 1 16. 26, 15 1, 19 20, 45 5. — Dieselbe Identifikation von Gesetz und Weisheit erscheint I Bar. 3 37—4 1. »*Danach erschien sie* (die Weisheit) *auf der Erde und wandelte unter den Menschen. Sie ist das Buch der Gebote Gottes und das Gesetz, das in Ewigkeit besteht.*« IV Esra 8 12: »*Unterricht durch dein Gesetz und Belehrung* (?) *durch deine Weisheit.*« Vgl. 13 54 f., II Bar. 38 2 (Dein Gesetz ist Leben, deine Weisheit Redlichkeit), 44 14, 48 24, 77 16. Aristeas § 31.

[2]) IV Es 9 37: »*Das Gesetz geht nicht verloren, sondern bleibt in seiner Herrlichkeit.*«

[3]) Ps 40 7–9; Ps 119 usw.; Sir 35 24 (H): »*Wer auf das Gesetz sein Vertrauen setzt, bewahrt sein Leben, und wer Jahwe vertraut, wird nicht zu Schanden werden.*« IV Es. 7 89. 94. 129. 133, 8 29, 9 31, 14 22. 30 (vgl. 7 72. 79. 81); II Bar. 32 1, 44 3 (Weg des Gesetzes). 15, 46 5, 51 7 u. ö.

[4]) II Bar. 44 14. »*Die sich von der Gnade nicht losgesagt und die Wahrheit des Gesetzes beobachtet haben.*« 48 22. 24, 77 3.

du dir die Worte der Thora erworben, so hast du dir das Leben der zukünftigen Welt erworben«. Pirke Aboth II 7.

Hier empfinden alle gleich. Selbst der Hellenist Nikolaus von Damaskus, der Hofhistoriograph des Königs Herodes, redet vor Agrippa in begeisterten Worten von der Vorzüglichkeit und dem hohen und ehrwürdigen Alter des Gesetzes (Jos. A. XVI 35, 42 ff.). Für Philo ist das Gesetz das größte Wunder Gottes auf Erden, ein Spiegelbild der ewigen Ordnung des Kosmos [1], unvergleichlich besser als alle andern Gesetze der Welt. Alle andern Gesetze und Rechtsordnungen waren hinfällig und vergänglich: »*Seine (des Moses) Bestimmungen aber sind fest, unbeweglich, unerschüttert, wie mit Siegeln der Natur selbst versiegelt und bleiben beständig von dem Tage, an welchem sie geschrieben wurden, bis jetzt. Und Hoffnung ist vorhanden, daß sie auch in alle Zukunft unsterblich bleiben — so lange Sonne und Mond und der ganze Himmel und die Welt stehen* (Mt 5 18). *Denn obwohl das Volk so großen Wandel in Glück und Unglück erlebt hat, wurde nichts, aber auch nicht das geringste von den Geboten geändert*« (Vita Mos. II § 14 M. II 136) [2]. Und die Reihe dieser Zeugen schließt Josephus Ap. II 277: »*Und wenn wir auch des Reichtums und der Städte und der andern Güter beraubt wurden, so bleibt uns doch unser unsterbliches Gesetz.*«

Und hat nicht auch Jesus, obwohl er, innerlich von den Fesseln des Gesetzes frei, die Religion vom Gesetz löste, mit Entrüstung sich gegen die Meinung verwahrt, er wolle das Gesetz stürzen, und mit Worten, welche direkt an die philonischen erinnern, seine Ueberzeugung von der unvergänglichen Dauer des Gesetzes ausgesprochen? Mt 5 18, Lc 16 17. — Auch Paulus, der große Gegner und Vernichter des Gesetzes, ist dennoch in seinem ganzen Denken und Empfinden, in den Formen seiner Theologie, vor allem auch in seinem sittlichen Empfinden abhängig von seiner Vergangenheit unter dem Gesetz [3].

Es ist daher nur natürlich, daß sich um das Gesetz in der jüdischen Ueberlieferung ein strahlender Nimbus legte. Die Erzählung von der Gesetzgebung wurde mehr und mehr ausgeschmückt. Ein zahlloser Engelchor war bei seiner Veröffentlichung zugegen [4]. In den 70 Sprachen der 70 Völker wurde es aller Welt verkündet [5]. Ja, das

[1]) Vita Mosis II § 51 M. II 142 »*τοὺς νόμους ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας ἡγησάμενος εἶναι*«.

[2]) Vgl. auch Philo in Flaccum 8 M. II 525: »*οἷς μόνοις* sc. auf den Gesetzen *ἐφώρμει ὁ ἡμέτερος βίος*«. Leg. ad Cajum 16 M. II 562. — A. Gfrörer, Philo, Stuttgart 1831, I66 f.

[3]) Ein merkwürdig kritisches Urteil über das Zeremonialgesetz und den Abfall des Judentums von der Reinheit der mosaischen Religion findet sich bei Strabo XVI 2 37 (Reinach 101 f.). Von Strabo stammt dies Urteil kaum, wir wüßten gern, von wem dann.

[4]) IV Es. 3 18–19. Jos. A. XV 136 (Rede des Herodes). Vgl. Hebr 2 2; Act 7 30. 38. 53. Paulus verwendet die jüdische Tradition in einem dem Gesetz ungünstigen Sinn; Gal 3 19.

[5]) Schemoth Rabba 88 c, Par. 28 wird unter dem Namen des R. Jochanan überliefert,

Gesetz wird geradezu als eine überirdische Wesenheit, die nicht von dieser Erde stammt, aufgefaßt. Die Gleichsetzung, die Sirach zwischen Gesetz und Weisheit vornahm, mußte zu der Auffassung des Gesetzes als eines himmlischen Wesens, ja als einer göttlichen Hypostase führen[1]. Am weitesten geht Philo in seiner Spekulation über das Gesetz. Er berichtet, daß Gott selbst den Dekalog vom Himmel gesandt habe. »*Er befahl, daß ein unsichtbarer Schall in der Luft gebildet werde, wunderbarer als alle Instrumente, und festgefügt aus vollendeten Harmonien, nicht seelenlos, aber auch nicht in der Weise eines lebenden Wesens aus Seele und Leib bestehend, sondern eine vernünftige Seele voller Klarheit und Deutlichkeit, welche die Luft gestaltete und dehnte und in lichtglänzendes Feuer verwandelte, und wie der Hauch, der durch eine Trompete fährt, einen vollkommen deutlichen Schall gab, so daß die nahe und fern Stehenden es in gleicher Weise zu hören meinten*«[2]. Auch II. Baruch 17 f. ist das Gesetz eine überirdische Wesenheit, wenn es dort heißt, daß Moses, wie er das Gesetz gab, von »*dem Licht*« nahm und eine Leuchte dem Geschlecht Israels anzündete, während die vielen, denen er anzündete, von der Finsternis Adams nahmen Vgl. 59 2; IV Es. 9 32. 33. Aehnliches meint auch Paulus, wenn er das Gesetz für pneumatisch erklärt (Rm 7 14). Daher wäre es sehr möglich, daß bereits in einer palästinensischen Schrift, der Assumptio Mosis, die Präexistenz des Gesetzes gelehrt ist. 1 11: »*Er (Gott) hat zwar die Welt um seines Gesetzes*[3] *willen geschaffen, aber dasselbe, den Erstling der Schöpfung, nicht auch von Anfang an der Welt offenbart*«[4]. Ein Ausspruch R. Akibas lautet (Pirke Aboth III 14); »*Lieblinge Gottes sind die Israeliten, denn es ist ihnen ein kostbares Werkzeug (das Gesetz) gegeben, durch das die Welt erschaffen ist*«.

Mit dem Gesetz wird natürlich auch der Geber des Gesetzes, Mose, über alle Träger der israelitischen Vergangenheit hinaus verherrlicht. Er war und blieb doch der eigentliche Offenbarungsmittler. So sehr der Pentateuch alle andern heiligen Schriften überragte, so hoch stand Mose über den andern Offenbarungsträgern. »*Und Jahwe verherrlichte ihn, wie einen Gott, und erwies ihn mächtig durch Wundertaten.*« Sir 45 2 H. (LXX ὡμοίωσεν αὐτὸν δόξῃ ἁγίων); vgl. Ex 4 16, 7 1. Frühzeitig beginnt die über den Pentateuch hinaus sich weiterentwickelnde Sage sein Lebensbild auszuschmücken. Bei Artapanus (spätestens in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts), bei Philo (vita Mosis) und Josephus liegt bereits eine beträchtliche haggadische Erweiterung des Lebens Mosis vor. Die Nachricht Dt 34 6, daß niemand bis

daß sich die göttliche Stimme zuerst in sieben und dann in siebzig Sprachen teilte. Gfrörer, Jahrhundert d. Heils I 232.

[1]) Vgl. Pirke Aboth (Anhang) VI 10. Hier wird die Verherrlichung der Weisheit Prov 8 22 auf die Thora bezogen.

[2]) De decalogo 9. M. II 185.

[3]) Im Text steht plebem. Doch ist der Vorschlag Clemens (bei Kautzsch 319), statt plebem: legem zu lesen, nach dem Zusammenhang des Ganzen recht überzeugend.

[4]) Vgl. unten den Abschnitt über die Inspiration.

auf den heutigen Tag das Grab Moses gesehen habe, gab dann Anlaß zu einer bemerkenswerten Weiterbildung. Auf Grund dieser Stelle bildete sich der Glaube aus, daß der Prophet — wie Elia — zum Himmel gefahren sei. Zu vermuten ist, daß die uns nur als Bruchstück überlieferte Assumptio Mosis (um die Zeit Christi) in ihrem verloren gegangenen Schluß bereits die Himmelfahrt Moses erzählt habe. Direkt ist sie uns nur in recht späten haggadischen Stücken der jüdischen Ueberlieferung erhalten. Eine Erzählung von Moses Himmelfahrt muß aber schon im neutestamentlichen Zeitalter vorhanden gewesen sein. Die Nebeneinanderstellung von Mose und Elia in der Verklärungsgeschichte Mc 9 und Mt 17 und in der Apokalypse des Jo 11 3 ff. beweist das zur Genüge. Jud 9 setzt eine »Himmelfahrt« des Mose voraus (vgl. die Angaben der Kirchenväter über diese Stelle bei Schürer III 303). Jos. A. IV 326 läßt Mose in einer Wolke verschwinden: »*In den heiligen Büchern aber hat er geschrieben, er sei gestorben aus Furcht, man möchte sagen, er sei wegen seiner hervorragenden Tugenden zu Gott hinübergegangen.*« Nach Philo Vita Mos. II (III) § 288—292 M. II 179 wird er bei seinem Tode vom himmlischen Vater gerufen, vom Leibe befreit, *εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον* verwandelt. Spätere Legenden über Moses Tod: Schürer III 301 ff. Dem wunderbaren Ende entspricht der wunderbare Anfang des Lebens. Hier und da wenigstens liegt schon ein Ansatz zur Anschauung von der Präexistenz des Mose vor. In der oben erwähnten Stelle II Baruch 18 scheint bereits eine Wesensverschiedenheit zwischen Mose und den übrigen Adamskindern angedeutet. Assumptio Mos. 1 14 heißt es ausdrücklich: »*Deshalb ausersah und fand er mich, der von Anfang der Welt dazu vorbereitet war, der Mittler jenes Bundes zu werden*«. — Mose ist der »*treue Herr des Wortes, der göttliche Prophet für alle Welt, der vollkommene Meister dieses Aeons*«, »*ein großer Engel, der zu jeder Stunde ... betet und aufschaut zu dem, der die ganze Welt beherrscht ... erinnernd an den Bund der Väter und mit einer Beschwörung den Herrn besänftigend*« 11 16—17. Mit welcher Innigkeit und Verehrung der Jude an dem Schöpfer seiner Religion und seines Volkes hing, das mag man am besten aus Philo ersehen. Er kann sich nicht genug tun, Mose zu rühmen. Allen heidnischen Weisen war er unendlich überlegen, seine Gesetze sind das Muster aller andern Gesetze geworden: de congressu quaer. erud. gratia 21. M. I 536. Er ist mehr als alle anderen Propheten, diese sind nur Freunde und Genossen Moses. Er ist der *μεσίτης* und *διαλλακτής* (Versöhner) der ganzen Welt. Vita Mos. II (III) § 166 M. II 160. In der Vita feiert er ihn als den König, Gesetzgeber, Priester und Propheten. (A. Gfrörer, Philo 60 ff.)

II. Gesetz und Sitte oder das Gesetz als Zeremonialgesetz. Wenn wir versuchen, uns Wesen und Charakter des jüdischen Gesetzes zu verdeutlichen, so tritt uns in allererster Linie das jüdische Gesetz als Zeremonialgesetz entgegen. In dem zeremoniellen Wesen hat es sein Zentrum. Es entspricht das durchaus der Gesamthaltung der jüdischen Frömmigkeit in spathellenistischer Zeit. Wir sahen bereits, wie sich diese Frömmigkeit von der äußeren Betätigung des nationalen Lebens löste. Wir sahen zugleich, wie sich ihr Verhältnis zum Kultus und zur kultischen Frömmigkeit lockerte. Man darf sich hier nicht täuschen. Allerdings hat sich die gesetzliche Frömmigkeit auch mit den kultischen Vorschriften sehr eindringend beschäftigt. Zahlreiche Traktate der

Mischna[1] befassen sich bis ins kleinste mit dem Opferwesen, den Tempelfesten und besonders mit den Abgaben für den Tempelkultus. Aber wir haben bereits nachgewiesen, daß das Verhältnis der Frommen zum Kultus nur noch ein äußerliches war, daß man hier an den kultischen Vorschriften nur um des Gesetzes willen hing. Auch nach der Zerstörung des Tempels haben die Rabbinen ihre Arbeit an der Kommentierung der kultischen Vorschriften unverdrossen fortgesetzt, ein Beweis dafür, daß ihr Interesse an diesen Dingen auch schon vorher zum guten Teil rein gelehrt, theoretisch war.

Wenn aber die äußere Betätigung des nationalen Lebens und zu einem guten Teil auch der Kultus aus dem Mittelpunkt des religiösen Blickfeldes ausschieden oder ganz aus seinem Bereiche fielen, und wenn auf der andern Seite keine geistige Befreiung des religiösen Lebens, keine wirkliche Wendung zur Innerlichkeit und zum Sittlichen stattfand, so blieb der Gesetzlichkeit ein großes Gebiet: der nationale Brauch. Enger und enger wurde das Bündnis geschlossen zwischen der Religion und der Sitte. Was hier stattfand, war die rechtliche Festlegung der Sitte, namentlich der religiösen Sitte in allen ihren Einzelheiten. Die Geistesströmung, die mit den Tagen Nehemias und Esras begonnen hatte, erlebte nun etwa in der Zeit Jesu ihr klassisches Zeitalter; denn damals wurde der Grundstein zu den Riesengebäuden der späteren Aufzeichnung der Gesetzgebung in Mischna und Talmud gelegt. Die Arbeit, die hier geleistet wurde, hat aber, vom Ganzen der jüdischen Frömmigkeit aus gesehen, eine innere Notwendigkeit und einen einheitlichen Zweck. Es handelt sich in alledem um eine Erhaltung des jüdischen Volkslebens. Alles übrige hatte dieses Volkstum verloren, sein selbständiges nationales Leben, seine politische Unabhängigkeit, seine Sprache, in der die heiligen Schriften einst geschrieben waren. Selbst am Tempel in Jerusalem und an dem dort waltenden Priestertum hatte der Fromme kaum noch Freude und kein ungeteiltes Interesse.

In ihr und in ihr allein kam die Besonderheit des jüdischen Volkes zum Ausdruck. Ethos hatten bis zum gewissen Grade auch die Heiden; auch die erbittertsten Fanatiker konnten es ihnen nicht absprechen. Aber in der Sitte lag das Besondere des Judentums. Somit war der Weg zur Erhaltung des Volkstums gewiesen: die Heiligsprechung der jüdischen Sitte. Und man ging mit vollem Bewußtsein ihres Sinnes und ihrer Tragweite an diese Aufgabe. Man wußte, es galt, einen Zaun um das Volk zu ziehen, durch die bis ins einzelne gehende gesetzliche Regelung seiner Sitte ihm den bestimmten, allem andern entgegengesetzten Charakter aufzudrücken. Sehr schön kommt diese Absicht des Gesetzes im Aristeasbrief zum Ausdruck § 139:

[1]) Die meisten Traktate des ersten und zweiten und fünften »Seder«.

»*Indem nun der Gesetzgeber, den Gott zur Erkenntnis aller Dinge befähigt hatte, alles dieses ... erwog, umgab er uns mit einem undurchdringlichen Gehege und mit ehernen Mauern, damit wir mit keinem der andern Völker irgend eine Gemeinschaft pflegten, rein an Leib und Seele, frei vom törichten Glauben.*« § 142: »*Damit wir nun nicht durch Gemeinschaft mit andern und durch Verkehr mit Schlechten verdorben würden, umhegte er uns auf allen Seiten mit Reinheitsgesetzen, in Speise, Trank und Berührung, in dem, was wir hören und sehen*«[1] (vgl. § 151).

So machte man sich gerade in der Zeit des späthellenistischen Judentums mit besonderer Anstrengung an die Arbeit, das Zeremonialgesetz auszubauen. Ein reiches und weites Feld war hier zu beackern. Die Grundlage des Gesetzes nach dieser Seite hin war die Beschneidung. Sie war das »Sakrament« (die Eisentaufe), welches den Juden zum Juden machte. Hier war freilich nichts auszubauen und weiterzubilden. Aber hieran schlossen sich die Bestimmungen über den Verkehr der Beschnittenen mit den Unbeschnittenen, das Verbot der Mischehe, die Festsetzung der Rechte der Unbeschnittenen im heiligen Land, die mannigfache Beschränkung in Verkehr und Handel mit den Heiden. Die Heiligung des Sabbats und der Feste, die Vorschriften über Rein und Unrein, über Essen und Trinken, über Schlachten und Zubereiten der Speise, über die Gefäße, in denen man sie zubereitete, über Reinhaltung des Leibes von Unreinigkeiten, über Waschungen, über Unreinheiten, welche ansteckende Krankheiten, Tod und Geburt, Entstehen und Vergehen des Lebens, Berührung mit Anderer Unreinheit verursachten: alles wurde nun bis ins einzelne ausgearbeitet und festgelegt. Das Gesetz bot vielfach nur allgemeine Grundsätze, oft allerdings schon eingehende Vorschriften. Aber nun galt es die Anwendung dieser Grundsätze und Regeln bis ins kleinste. Nichts durfte übersehen, keine Lücke gelassen, das Netz der Bestimmungen mußte so eng gemacht werden, daß keine Gelegenheit des alltäglichen Lebens mit seiner unendlichen Verflochtenheit durchschlüpfen konnte[2]. Eine unendliche Arbeit, ein trauriges, zweckloses Bemühen, über das man lächeln möchte, wenn man nicht doch wider Willen diese Riesenarbeit achten müßte, die ihre Dauerhaftigkeit an dem Bestehen der jüdischen Religionsgemeinde durch die Jahrtausende bewährt hat.

Leider haben wir nicht die Möglichkeit, nach unsern Quellen den Prozeß dieser Ausbildung des Gesetzes im einzelnen zu verfolgen. Jesus Sirach und die Proverbien zeigen so gut wie nichts von dieser Tendenz. Hier ist Gesetz und Sittlichkeit (Weisheit) noch

[1]) Vgl. III Macc 3 4: »*Da sie aber Gott fürchteten und nach seinem Gesetz wandelten, sonderten sie sich in Betreff der Speisen ab, daher sie einigen verhaßt erscheinen.*«

[2]) Vgl. Jos. Ap. II 173: »*Auch nicht das Geringste überließ er* (Moses) *der Wahl und Willkür.*«

fast identisch, hier zeigt sich sogar eine ganz bedeutende Erweichung des Judentums im Vergleich mit der Zeit Esras und Nehemias. Klar ist, daß mit den Kämpfen, welche die griechenfreundlichen Bestrebungen der vormakkabäischen Zeit heraufführten, der Gegenschlag erfolgte. Ueber dem Danielbuch liegt bereits eine andere Atmosphäre[1]. Doch fragt es sich, ob bereits in der Makkabäerzeit das Gesetz zu jenem Joch geworden ist, das in der neutestamentlichen Zeit auf dem alltäglichen Leben des Volkes wuchtete und lastete. Die Makkabäerzeit war nicht ruhig genug zu einer weiteren Ausbildung des Gesetzes. Das Volk kam überdies in ihr wieder zum Vollbewußtsein seiner Kraft und Selbständigkeit. Es brauchte die künstliche Mauer des Gesetzes noch nicht so sehr. Die Frommen scheinen mehr mit phantastischen Träumen und Spekulationen als mit der Ausbildung des Gesetzes beschäftigt. Vor allem verzehrten sie ihre Kraft in dem Gegensatz und im Kampf mit dem verweltlichten Herrscherhaus. Die pharisäischen Gegner des Alexander Jannäus (Jos. A. XIII 372—383) zeigen einen verweltlichten Charakter wie ihr Fürst. Sie sind nicht die frommen und stillen Dulder der vergangenen Zeit, sondern Fanatiker und Revolutionäre im hochverräterischen Bündnis mit dem syrischen Gegner des Königs, Demetrius Eukärus[2]. Erst unter Alexanders Nachfolgerin, seiner Gemahlin Alexandra (Jos. XIII 405 ff.), bemächtigte sich die pharisäische Partei der politischen Herrschaft im Lande. Im ganzen war die Makkabäerperiode keine günstige Zeit für eine ruhige Weiterbildung des Gesetzes und die Ausbreitung einer schriftgelehrten, zunftmäßigen Frömmigkeit. Immerhin zeigt uns das am Ende der Makkabäerzeit geschriebene Buch der Jubiläen[3], wie große Fortschritte schon der spezifisch gesetzliche Geist des Judentums gemacht hat. Aber daneben tritt uns gerade in diesem Buch eine besondere und innerliche Teilnahme am Kultus, am Priestertum, an Opfern und Festen entgegen, die sich nur aus einer Zeit erklärt, in der auch die Frommen im Hasmonäerhause das rechtmäßige hohepriesterliche Geschlecht anerkann-

[1]) Vgl. Da 1 8 ff., 1 43-49. 6 11 ff.; Jud. 8 6, 10 5, 11 13, 12 2. 7-9. 19. 13 16. 16 18. Tob 1 10.

[2]) Die erste Gestalt eines Pharisäers, die aus dem Dunkel der Ueberlieferung ein wenig konkreter heraustritt, diejenige Simon ben Schetachs, des Gegners Alexander Jannäus', zeigt, mag hier nun auch mehr Sage als Geschichte vorliegen, ebenfalls weltliche Züge. Vgl. Schlatter, Israels Gesch. v. Alexander d. Großen bis Hadrian, Stuttgart 1901, 115—119.

[3]) Vgl. die vielen gesetzlichen Partien, welche das Buch über die Genesis hinüber bietet, die in ihnen enthaltenen Weiterbildungen, den starken Akzent, mit dem der Verfasser ihre unbedingte Geltung — sie sind eingegraben auf den himmlischen Tafeln, sie sind nicht erst Moses, sondern bereits in urgrauer Zeit den Patriarchen gegeben — einschärft. Jub. 1 9 ff., 50 6 ff. (vgl. 1 26) Sabbat; 3 8 ff. Reinigung bei der Geburt, Darstellung im Tempel; 3 30 f., 7 7-14, 7 20, 33 10 ff. Bedeckung der Scham; Blutessen 6 7 ff., 7 31; vgl. I Hen 98 11; 13 25 f. der Zehnte; 15 25 ff. Beschneidung; 22 16 Verbot des Verkehrs mit den Heiden (Trenne Dich von den Völkern und iß nicht mit ihnen); 22 20 Verbot der Mischehe (25 4 ff., 30 5 ff.); 33 10 ff. Inzest (41 28).

ten[1]. — Wir werden erst die herodianische Zeit als epochemachend für die Ausbildung des »gesetzlichen« Charakters des Judentums ansehen dürfen, das erst in dieser Zeit, nachdem es in der Makkabäerzeit noch einmal Geschichte erlebt und gemacht hatte, ganz nach innen geworfen wurde. Die wilde Tatkraft, die in diesem Volke steckte, brannte im Innern weiter, und nun erst wurde, ohne daß viel äußere Merkzeichen dafür vorhanden wären, in stiller gleichmäßiger Arbeit das Judentum zu jener gleichartigen Masse umgebildet, wie wir es kennen. Was wir von Hillel und Schammai und ihren beiderseitigen Schulen wissen, das stimmt ganz zu dem Bilde, das wir uns nach dem Neuen Testament von den Schriftgelehrten und Pharisäern zu machen gewohnt sind[2].

Es lohnt sich kaum, auf das Labyrinth von Einzelheiten einzugehen, da alles Einzelne immer nur wieder den Gesamteindruck bestätigt. Am lehrreichsten ist, wenn man das Wachstum des gesetzlichen Geistes verfolgen will, etwa die Geschichte der Bestimmungen über den Sabbat. In der priesterlichen Gesetzgebung finden sich noch verhältnismäßig wenige das Verbot der Arbeit am Sabbat erläuternde einzelne Bestimmungen, und diese wenigen näheren Ausführungen sind meist späteren Datums: Ex 16 23–30 (man fand hier später das Verbot des Kochens und Backens am Sabbat), 31 12–17, 34 21 (Verbot des Pflügens und Erntens), 35 1—3 (kein Feuer anzünden), Nu 15 32–36 (kein Holz einsammeln), vgl. noch Jer 17 21–24. — I Macc 2 29—41 und Jubil. 1 29, 2 25—32, 50 6—13 mögen erläutern, wie sich in der Makkabäerzeit die Strenge in diesem Punkte gesteigert hatte. Zahlreiche Beispiele der vermehrten gesetzlichen Aengstlichkeit liefert uns dann das Neue Testament: Mc 2 23—27, 3 1—6; Lc 13 14—17, 14 1—5; Jo 5 10 ff., 7 23, 9 16, 9 24 usw. Später in der Zeit der Mischna zählte man 39 Arbeiten auf, die am Sabbat verboten waren (Schabbath VII 2). Und in langen Abhandlungen wurde dann wieder festgelegt, welche Arten im einzelnen unter diese 39 Arbeiten fielen, ein nie endendes Bemühen. R. Jochanan und Simeon ben Lakisch sollen zur Festsetzung dieser weiteren Bestimmungen im einzelnen dreieinhalb Jahr Studium verwandt haben (Bacher pal. Amoräer I 210). Drei Mischnatraktate: Schabbath, Erubin (über die Verbindung getrennter Räumlichkeiten zum Zweck der Umgehung

[1]) Die Jubiläen verlegen die ganze mosaische Festordnung in die Patriarchenzeit: Feier des Wochenfestes 6 17,15 1, 44 4; Neujahr 31 3; Laubhütten 16 21-31 (beachte die besonderen Vorschriften 16 31), 32 2. 4 ff. (bemerke die Erwähnung des Zusatzfestes 32 27). Vgl. ferner die ausführliche Schilderung der Einsetzung des Passahfestes 49; das Gesetz über das Jubeljahr 50 4 ff.; Abraham gibt seinem Sohn bereits eine ausführliche Opferthora 21 7 ff.; interessant sind die Vorschriften über die Arten des Brennholzes 21 12 (noch nicht im Pentateuch) und über die Waschung vor dem Opfer 21 16 (= Ex 30 19-21) Adam bringt ein Rauchopfer 3 27 f.; die Priesterweihe wird 32 8 ff. geschildert. 32 10 wird der zweite Zehnt, 32 15 der Viehzehnt erwähnt. 7 36 f. finden sich die Vorschriften über die Früchte der neugepflanzten Bäume. — Ueber die besondere Verherrlichung des Levi und seines Geschlechtes s. o. S. 109 f.

[2]) Vgl. Schürer II 424 ff. Dort (Anm. 38) ein Verzeichnis der Mischnastellen, wo Unterschiede der beiden Schulen erwähnt werden. Bekannt ist die Streitfrage, ob man ein Ei essen dürfe, das ein Huhn am Sabbat gelegt habe. Um ähnliche Kleinlichkeiten drehen sich fast alle Fragen.

des Verbotes vom Tragen einer Sache von einem »Bereich« in den andern vgl. Jer 17 21 ff.), Beza (ob man ein an einem Feiertage gelegtes Ei essen dürfe) beschäftigen sich mit der Sabbatfrage. Vgl. hierzu die höchst eindringliche und anschauliche Schilderung bei Schürer II 551—560. — Ein zweites ungeheuer großes Gebiet der jüdischen Gesetzlichkeit bilden die Verordnungen über Rein und Unrein. In der alttestamentlichen Gesetzgebung finden sich hier noch verhältnismäßig wenige Vorschriften. Sie stehen fast alle in der ziemlich spät entstandenen Reinheitsthora Lev. 11—15 nebeneinander (vgl. dazu noch Nu 5 1—4, 19). Außer der Bestimmung über reine und unreine Speisen werden hier nur gewisse Fälle der Verunreinigung behandelt: Aussatz, Verunreinigung durch Geburt, Tod und einzelne Vorgänge geschlechtlichen Lebens. Hier hat die spätere Frömmigkeit Berge von Bestimmungen aufgehäuft. Hier und da läßt sich die Entwicklung dieser Gesetze noch in ihren einzelnen Stufen verfolgen. Vorschriften über das Waschen der Hände galten ursprünglich in der priesterlichen Gesetzgebung nur den opfernden Priestern Ex 30 19 ff. Aber Jubil. 21 16 wird diese Pflicht durch ein Gebot Abrahams an Isaak, wie es scheint, auch auf die Laien erweitert, bzw. die schon vorhandene Sitte des Händewaschens wird beim Opfermahl auch für die Laien maßgebend. Von da aus hat sich dann die Verpflichtung auf das Händewaschen vor jeder Mahlzeit (genauer vor jeder Mahlzeit, bei der man den Segensspruch zu sprechen hat) ausgedehnt. Diese Entwicklung setzt Mc 7 1 ff. bereits voraus. Es ist übrigens möglich, daß bei dieser Erweiterung der Reinigungsvorschriften eine antisadduzäische Tendenz mitwirkte. Es galt, das Heiligkeitsideal von den Priestern auf die Laien zu übertragen, ein Bestreben, das vielleicht noch manche andere Weiterentwicklung von Gesetzesvorschriften erklärt. Vgl. Chwolson, Das letzte Passahmahl Mém. de l'Acad. de St. Petersb. 41 I, 94. Eine gute Erläuterung auch zu den übrigen Reinigungsvorschriften bieten die Nachrichten Mc 7 2—5, Mt 23 25 (dazu die Ueberlieferung Mischle R. zu 9 2, daß R. Akiba lieber im Gefängnis verhungern wollte, als mit ungewaschenen Händen etwas genießen). Das ganze letzte Buch der Mischna mit seinen 12 Traktaten handelt von diesem Stoff. Bis ins einzelne und kleinlichste werden alle Fälle der Möglichkeit einer Verunreinigung erwogen. Und daran knüpfen sich dann die unendlichen Vorschriften über die Reinigungen des eigenen Leibes, der Eß- und Trinkgeräte, der Lagerstätten und des Mobiliars, der Häuser usw.; vgl. Schürer II 560—565. — Auch die gesetzlichen Vorschriften, die den Zweck hatten, den Frommen vor der Verunreinigung mit der Heidenwelt zu schützen, wurden bereits einzeln ausgebildet. (Näheres darüber s. schon oben Kap. II.) Wie die peinliche und kleinliche Kasuistik auch in das innerste Gebiet des frommen Lebens, das Gebet übergriff, dieses durch hundertfältige Bestimmungen und Regeln veräußerlichte und entstellte, wird noch an anderem Ort dargelegt werden (s. u. Kap. VIII). Dort werden auch die Vorschriften über das Fasten, weiter unten (am Schluß dieses Kap.) die gesetzliche Regelung des Almosenwesens zur Sprache gebracht werden. — Eine gute Schilderung des jüdischen Lebens unter dem Gesetz s. bei Köberle, Sünde und Gnade 479 ff.

Auch in der Diaspora ist dieselbe Verengung des Judentums um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts zu beobachten. Im dritten und namentlich im zweiten Jahrhundert sehen wir, wie jüdische Söldner im ägyptischen Heer ruhig ihren Dienst verrichten. Der flüchtige Hohepriester Onias III. oder dessen Sohn Onias IV. wird

Heeresführer in ägyptischen Diensten. Die Söhne Ananias und Chelkias waren Oberbefehlshaber der dritten Kleopatra. In Aegypten gab es ja eine ganze Reihe jüdischer Militärkolonien (s. o. S. 63 f.). Damals machten Gesetz und Exklusivität den Kriegsdienst noch nicht unmöglich. Im Laufe des ersten vorchristlichen Jahrhunderts ist das alles anders geworden. Zur Zeit Cäsars und in der römischen Kaiserzeit sehen wir die Juden überall im Römischen Reich um Befreiung vom Militärdienst kämpfen, weil dieser mit ihrer Religion nicht mehr vereinbar ist, und um der Sabbatheiligung willen Sonderstellung und Ausnahmen im Gerichtswesen sich erstreiten (s. o. S. 89).

Zwischen der Diaspora und dem palästinensischen Judentum besteht hier nur ein Unterschied des Grades. Das Zeremonialgesetz begründet hier wie dort die Eigentümlichkeit des Judentums. Hier wie dort ist man sich dessen bewußt (Ps.-Aristeas s. o.). Man betonte außerhalb der Heimat vielleicht etwas mehr die Sittlichkeit; zu beständiger Auseinandersetzung mit der Außenwelt gezwungen, stellte man in apologetischen und polemischen Schriften die zeremonielle Seite des Gesetzes zurück, aber man gab sie keineswegs auf, bildete die religiöse Zeremonie (nicht der Kult) doch gerade in der Diaspora die eigentliche Grundlage des Judentums. Wenn möglich, scheint z. B. das Sabbatgesetz in der Diaspora mit noch mehr Eifer innegehalten und verehrt zu sein als in Palästina[1]. — Selbst Philo, der aus allem Zeremonialwesen des Gesetzes mit Hilfe seiner von der hellenistischen Wissenschaft erborgten allegorischen Kunst den tieferen geistigen und sittlichen Sinn zu erheben weiß, wendet sich doch mit einiger Erregtheit gegen diejenigen, welche den geistigen Sinn des Gesetzes aufsuchen, das Gesetz selbst und die Gebräuche aber verachten. Die äußere buchstäbliche Seite und der innere geistige Sinn gehören zusammen wie Leib und Seele. Als vollendetes Glück gelte, daß man weise nicht nur sei, sondern auch scheine. Daher müsse man die nationalen Sitten und Gebräuche hochschätzen (de migr. Abrah. § 86 f. M. I 449 f. u. ö.; s. u. Kapitel XXIII). Das ist freilich eine schwache Beweisführung, aus der wir außerdem sehen, daß das Zeremonialgesetz für Philo innerlich nicht viel bedeutete. Aber stärker als die Theorie des Philo war eben die Praxis, der er sich hier bedingungslos unterwirft. Und außerdem dürfen wir nicht vergessen, daß Philo mit nicht allzu zahlreichen Gesinnungsgenossen ungefähr schon an der Grenze des für das Judentum Erträglichen und Möglichen auch in der Diaspora stand. Er ist sich in seiner Schriftstellerei des Gegensatzes zur Masse wohl bewußt. »*Jenen aber tragen wir die heilige Lehre nicht vor, welche vom unheilbaren Uebel befangen sind, dem Stumpfsinn der Worte*

[1]) Zahlreiche Zeugnisse dafür z. B.: Philo, vita Mosis II § 21 f. M. II 137; II (III) § 209 ff., M. II 166; de septenario 6 M. II 281; Fragment b. Euseb. Pr. Ev. VIII 7 12-13; Nikolaus von Damaskus b. Jos. A. XVI 43.

und der Kleinlichkeitskrämerei mit Namen und den Gaukeleien der Sitte« (de Cherubim § 42 M. I 146). Bliebe hier noch ein Zweifel übrig, so löst ihn uns das Urteil, das die umgebende Außenwelt über das Judentum fällte. Immer wieder werden dieselben Dinge bei den hellenischen und römischen Bekämpfern dem Judentum vorgeworfen: die Ausschließlichkeit und der Fremdenhaß, die Beschneidung, das Vermeiden unreiner Speisen, besonders des Schweinefleisches, die rigorose Sabbatfeier. Diese und ähnliche Merkmale waren es, an denen der Jude der Außenwelt kenntlich blieb. Die Diaspora ist vom palästinensischen Judentum höchstens graduell verschieden (Schürer III 153 ff.).

Es ist wahr: man suchte hier sich und der Außenwelt den Inhalt der merkwürdigen zeremoniellen Vorschriften des Gesetzes symbolisch-allegorisch zu deuten. Ein besonders gutes Beispiel bieten dafür die Ausführungen des Aristeasbriefes. Und so mancher christlicher Schriftsteller hat später mit den Mitteln jüdischer Allegorese sich und seiner Umgebung das alttestamentliche Zeremonialgesetz verständlich zu machen gesucht. Aber keinem ernsten und wahrhaften Anhänger der Synagoge ist es eingefallen, mit diesen Mitteln die wörtliche Auffassung des Zeremonialgesetzes zu bestreiten und sich über seine peinliche Befolgung hinwegzusetzen[1].

Auf der andern Seite muß man sich klar werden, daß auch dem pharisäischen Judentum[2], wenigstens dessen führenden Geistern, eine innerliche Beziehung zu den einzelnen Forderungen des Zeremonialgesetzes längst verloren gegangen war. Der orthodoxe Pharisäismus hat im Grunde einen sehr rationalen, ja rationalistischen Charakter. Vor allem eigentlich Zauberhaften, Mysteriösen und Sakramentalen, das ringsum in den Religionen der Völker üppig aufwucherte, hat das offizielle Judentum immer bis zu einem gewissen Grade eine starke Abneigung bewahrt. Innerlich durchdrungen und mit einem bestimmten Empfindungsgehalt erfüllt wurde das Zeremonialgesetz nicht und konnte es nicht werden, weil der ihm zugrundeliegende primitive Tabuglaube mit der hochstehenden geistig-sittlichen Religiosität, die von Propheten

[1]) Uebrigens ist die allegorische Deutung des Gesetzes auch den Rabbinen nicht ganz unbekannt geblieben. Wir hören, daß R. Jochanan einem Heiden, der ihn nach dem Sinn der Reinigungsgebräuche mit der Asche der verbrannten Kuh fragte, zunächst eine allegorische Auskunft gab, um dann seinen Jüngern seine wahre Meinung zu sagen, s. u. 130 Anm. 2.

[2]) Unterschiede sind übrigens auch hier zwischen Jerusalem und seiner näheren Umgebung und den ferneren Gegenden in Palästina. In Galiläa wird sich im ganzen die Frömmigkeit viel einfacher und schlichter gehalten haben. Jochanan ben Zakkai klagt bitter über die Zustände in Galiläa Jer. Talm. Schabbath XVI. Schlatter, Jochanan ben Zakkai 14 f. Dafür sah man auf das Volk der Galiläer von seiten des Pharisäismus mit Verachtung herab.

und Psalmen gespeist wurde, innerlich unerträglich war. Vielmehr treten auch hier die zahllosen Vorschriften unter zwei oberste einfache Gesichtspunkte, die im letzten Grunde identisch sind. Einmal begründete, wie wir schon sahen, das Zeremonialgesetz die Besonderheit des Judentums, und zweitens ist es eben als Gesetz des in seinem Willen unerforschlichen Gottes anzusehen. Die zeremoniellen Vorschriften sind Gebote Gottes. Das Halten dieser Gebote tritt einfach unter den Gesichtspunkt der Gehorsamsübung. Der Inhalt der Bestimmungen ist dabei gleichgültig, es kommt auf die Form, die Unterwerfung an[1]. Mit aller Bestimmtheit hat Jochanan ben Zakkai ausgesprochen: »*Weder macht der Tote unrein, noch macht das Wasser rein, sondern der Heilige .... hat gesagt: Ein Gesetz habe ich festgesetzt, einen Entscheid getroffen. Du bist nicht ermächtigt, meinen Entscheid zu übertreten, der geschrieben ist, dies ist die Satzung meines Gesetzes*«[2].

Der Standpunkt Philos und der Jochanans sind freilich um einen starken Ton verschieden. Philo beugt sich unter die äußeren Vorschriften des Gesetzes um seines von ihm klar erkannten sittlichen und religiösen Kernes willen, für den palästinensischen Rabbinismus ist das ganze Gesetz unterschiedslos der heilige Wille Gottes. Aber welch' eine enge Gemeinsamkeit ist doch wiederum zwischen diesen äußersten Polen der jüdischen »Kirche« vorhanden!

III. Gesetz und Recht. Die Beziehung zur Sitte und zum Brauch gibt das Hauptmerkmal für das jüdische Gesetz ab; aber in ihr erschöpft sich sein Wesen nicht. Wir haben oben bereits gesehen, wie auch in der früheren Zeit des nachexilischen Judentums die Verbindung der Religion mit einem andern Gebiet nationaler Betätigung gewahrt blieb, mit dem des öffentlichen und privaten Rechtes. Diese Verbindung ist ein Merkmal der jüdischen Frömmigkeit auch in der Folgezeit geblieben. Will man die Eigentümlichkeiten des »Gesetzes« und seine Einwirkung auf die Frömmigkeit erfassen, so muß man sich vergegenwärtigen, daß das Gesetz wenigstens für das Judentum in Palästina die Bedeutung des kodifizierten Rechtes hatte. Das öffentliche und private Recht war auch für das Judentum der späteren

[1]) Religion ist *ὑπακοή*. Paulus redet nach seiner Bekehrung gern von *ὑπακοὴ πίστεως* Rm 1 5 (6 16), II Cor 10 5); Rm 5 19.

[2]) Schlatter 42. Numeri R. z. 19; Pesikta R. Kah. 40 a. Nach Sifra zu Lev 18 4 und Joma 67 b unterschieden die Rabbinen in der Auslegung von Lev 18 4 zwischen den »Rechten« (משפטי) und »Satzungen« (חקותי). Von letzteren heißt es: »*Und meine Satzungen — damit sind solche Satzungen gemeint, gegen welche der Satan und die Völker der Welt Einspruch erheben* (Essen von Schweinefleisch, Leviratsehe, Reinigung der Aussätzigen, der Sündenbock des Versöhnungstages u. a.). *Solltest du vielleicht denken, daß es eitle Dinge seien, so heißt es: ich bin der Ewige, d. h. ich, der Ewige, habe sie festgesetzt. So bist du nicht ermächtigt, darüber nachzudenken.*« Wünsche I 374, Bacher I 42.

Zeit wesentlich im Gesetz enthalten. Das Eherecht, das Recht der Eltern den Kindern gegenüber, das Rechtsverhältnis von Herren und Sklaven, das Eigentumsrecht, das Schuldrecht, der Schutz des Lebens, das Recht der Obrigkeit, die Regelung der Abgaben, ja sogar ein Stück Kriegsrecht, das Prozeßverfahren, die Art und Höhe der Bestrafung und vieles andere war in bestimmter Weise durch die pentateuchische Gesetzgebung geregelt. Das ganze dritte Buch der Mischna beschäftigt sich mit dem Eherecht. Das vierte Buch enthält in den drei ersten Traktaten (Baba kamma, Baba mezia, Baba bathra) das übrige Zivilrecht, in den folgenden das Straf- und Prozeßverfahren. Mit einer erstaunlichen Zähigkeit beherrschte das alte Gesetz noch immer die praktische Ausgestaltung des Lebens, mehr als man für möglich halten sollte. Denn freilich reichte es ja für die komplizierten Bestimmungen des modernen Lebens nicht mehr zu. Aber man verdeckte sich diese Tatsache durch eine künstliche Auslegung. Allerdings waren manche Bestimmungen in den neuen weit gewordenen Verhältnissen kaum mehr haltbar. Aber das Volk war fähig, um seines Gesetzes willen erstaunliche und fast unmögliche Lasten zu ertragen.

An nur zwei lebendigen Beispielen möge man sich das klarmachen. Das Gesetz, daß in jedem siebenten Jahr der Gläubiger dem Schuldner seine Schulden erlassen müsse (Dt 15 1—11), hat bis in die jüngste Zeit des späthellenistischen Judentums geherrscht. Bei den verwickelten Verhältnissen eines wohlhabenden und nach Millionen zählenden Volkes mußte die Herrschaft dieser Bestimmung natürlich zu starken Unbequemlichkeiten und zu einer Lahmlegung des Kreditwesens führen. Es wird erst von Hillel berichtet, daß er dieses Gesetz unschädlich machte. Auch von ihm wurde es nicht abgeschafft, es wurde nur, wie es dem Geist des Pharisäismus entsprach, eine Bestimmung hinzugefügt, durch die es tatsächlich aufgehoben wurde. Das war die Bestimmung des sogenannten Prosbol (προσβολή). Es wurde dem Gläubiger gestattet, bei Gericht eine Erklärung abzugeben, daß er jede ausstehende Schuld, wann er wolle, einfordern dürfe (Schebiith X 3—7). So blieb das Gesetz auf dem Papier stehen, und seine praktischen Wirkungen wurden aufgeboben. Aber bis auf Hillels Zeit muß das Gesetz, wenn auch oft übertreten, tatsächlich rechtsgültig gewesen sein. — Einen ähnlichen Beweis von der Hartnäckigkeit der alten Rechtsgrundsätze bietet die Bestimmung, daß man in jedem siebenten Jahr das Land brach liegen lassen müsse (Lev. 25). Man sollte es kaum für möglich halten, daß ein ganzes Volk von der späteren Ausdehnung des Judentums dieses Gesetz durchgeführt hätte, und doch muß dies in einem ganz beträchtlichen Umfang geschehen sein. Mehrfach ist das Sabbatjahr von entscheidender und verhängnisvoller Bedeutung für die Geschichte des Volkes geworden. Nicht weniger als fünf derartige Sabbatjahre lassen sich aus der Geschichte des Judentums der letzten Jahrhunderte belegen. 1. Im Jahre 164/163 brachte ein solches Sabbatjahr die von Antiochus V. belagerte Bevölkerung von Jerusalem in große Not I Macc 6 49. 53. 2. Auch im Sabbatjahre 136/135 hat die Bestimmung in die Geschichte Israels eingegriffen (Jos. B I. 60; A. XIII 234 f.; über die durch Irrtum des Josephus zustande gekommene Verschiebung des richtigen Zeitansatzes auf 135/134 s. Schürer I 35 f.).

3. Ferner war das Jahr 38/37, das Belagerungsjahr Jerusalems durch Herodes und Josias, ein Sabbatjahr: Jos. A. XIV 475 XV 7. 4. Nach spätjüdischer Ueberlieferung (Seder Olam ed. Meyer 91 f., Schürer I 35) war das Jahr vor der Erstürmung Jerusalems (68—69) Sabbatjahr. Da zwischen 38 a. C. und 68 p. C. 105 Jahre, also ein Zyklus von 15 Jubeljahren liegen, so ist damit die rabbinische Notiz bestätigt. 5. Und hiermit reimt sich dann eine andere rabbinische Notiz Sota VII 8 (Schürer I 555), nach welcher Herodes Agrippa I an einem Laubhüttenfest das Deuteronomium verlesen haben soll. Das geschah aber am Schluß des Sabbatjahrs (Dt 31 10 ff.). Nun fällt tatsächlich ein Sabbatsjahr 40/41 in die Regierung des Herodes Agrippa (41—44). Die Angaben stützen sich gegenseitig, da zwischen den einzelnen ermittelten Sabbatjahren tatsächlich jedesmal Zeiträume von sieben Jahren liegen, und können als gesichert gelten. Und wie man die schweren Lasten des Sabbatjahres trug, beugte man sich den Bestimmungen über den Zehnten und über die sonstigen Abgaben an Priesterschaft und Tempel (s. o.). Auch die gut gemeinten, aber herzlich unpraktischen Bestimmungen über das Kriegsrecht und den Kriegsgebrauch Dt 20 5 ff. scheinen ebenfalls beachtet zu sein. Wenigstens berichtet das erste Makkabäerbuch, daß Judas vor der Schlacht bei Emmaus danach gehandelt habe. I Macc 3 56.

Während die Religion des späthellenistischen Judentums alle andern Beziehungen zum nationalen Leben allmählich lockerte und aufgab, blieb die Beziehung zum Recht also aufrecht erhalten, ja, dieses Bündnis zwischen Religion und Recht wurde nur um so enger und fester geschlossen. Befördert wurde die Entwicklung durch die geschichtliche Lage des palästinensischen Judentums. Während nach der Makkabäerzeit alle sonstige politische und nationale Betätigung dem Volk und seinen Führern im ganzen so gut wie genommen war, blieb die Verwaltung des Rechts schon in der herodianischen Zeit, mehr noch in der römischen Zeit in den Händen des Synedriums. (Schürer II 237—267.) Freilich waren die Machtbefugnisse des Synedriums beschränkt, ein Todesurteil durfte nicht ohne Bestätigung der römischen Behörde vollzogen werden. Aber Recht gesprochen wurde im Lande doch eben nach dem Kanon des jüdischen Rechts. Im Synedrium waren die jüdischen Rechtsgelehrten, die in ihm Sitz und Stimme hatten, maßgebend. Diese Führer der neuen Religion des Judentums, die Schriftgelehrten, hat man sich nur halb als Theologen, zur andern Hälfte als Rechtsgelehrte [1] zu denken. Es gab pharisäische und sadduzäische Rechtsgelehrte [2]. Beide pflegten den Rechtscharakter der jüdischen Religion. Aber der Unterschied war der, daß die Sadduzäer als die strengeren Vertreter des Rechtes galten. Gegner der traditionellen Weiterbildung des Gesetzes und Anhänger der buchstäblichen Aufrechterhaltung desselben, mußten sie in manchen Punkten, in denen sie die pharisäischen Abschwächungen nicht mitmachten (s. o. S. 131 den Prosbol des Hillel), als die Strengeren erscheinen [3].

[1]) Vgl. die Bezeichnungen *γραμματεῖς — νομικοί*.

[2]) *γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων* (*τῶν Σαδδουκαίων*) Mc 2 16; Lc 5 30.

[3]) Ant. XX 199. Vgl. die Schilderung des sadduzäischen Priesteradels Ps Sal 4 2 ff.

Diese Verbindung von Religion und Recht im Gesetz hat der jüdischen Religion das entscheidende Merkmal aufgeprägt. Der Charakter des Rechts dringt in alle Poren der Religion des Judentums ein, nicht zu ihrem Vorteil. Denn stets hat unter einem solchen Bündnis von Recht und Religion vor allem die Religion leiden müssen. Das Recht, noch dazu dieses Recht, das vielfach außerhalb jedes Zusammenhanges mit dem wirklichen Leben und mit den Bedürfnissen der Gegenwart als eine Erbschaft längst vergangener Zeiten und eine schwere Last auf dem Volke ruhte, drückte auch der Religion den Stempel der Aeußerlichkeit, des erzwungenen Handelns, der vereinzelnden und systematisierenden Kasuistik auf. Das Recht ist wesentlich verneinend, es verbietet, es beschränkt. So sagt auch die Religion dem Juden mehr, was er lassen, was er nicht tun, als wie er positiv handeln soll. Das Leben wird als ein ständiger Prozeß zwischen Gott und den Frommen aufgefaßt. In die Worte Freisprechung, Gerechtigkeit, d. h. Gerechterklärung, faßt sich alles religiöse Hoffen und Sehnen des Frommen zusammen. Wenn Paulus das Höchste, was er in der neuen Fülle seines Lebens unter der göttlichen Gnade erlebte, zusammenfassen will, so spricht er von einer geschenkten Gerechtigkeit, von einer dem Sünder geschenkten Freisprechung. So sehr wirken selbst da, wo der Geist überwunden war, die alten juristischen Formen der jüdischen Frömmigkeit nach. Erst wenn man begriffen hat, wie sehr das Recht die Religion des Judentums bis ins Innerste vergiftet hat, wird man auch die bewußte und unbewußte Kampfstellung des Evangeliums gegen den Rechtsgedanken innerhalb der Religion begreifen. Die Bergpredigt ist eine große Polemik gegen den Rechtscharakter der jüdischen Religion. Sie setzt an Stelle der kasuistischen Einzelforderungen die Gesinnung, an Stelle aller und jeder gebietenden und verbietenden Gemeinschaftsnorm den Heroismus der Einzelnen im Guten.

Der eben besprochene Charakter des Gesetzes bildete sich natürlich wesentlich im palästinensischen Judentum aus. Für das Diasporajudentum gilt das Gesagte nicht ganz in demselben Grade. In Alexandria [1] wohnten die Juden allerdings in eigenen Vierteln unter einem eigenen Ethnarchen. Aehnlich war ihre Stellung in Cyrene. Hier werden sie auch die Gerichtsbarkeit in weitestem Umfang in Händen gehabt haben. Aber an den meisten andern Orten der Diaspora werden sie höchstens das beschränkte Gerichtsrecht einer Fremdenkolonie besessen haben. Ueberdies waren sehr viele Bestimmungen des jüdischen Rechts in fremdem Lande einfach nicht durchzuführen; und jene Gemeinschaften waren trotz einer Reihe von Privilegien, die sie sich erkämpft hatten, doch auch wieder im weitesten Maß von dem im Lande

[1]) Noch von Kaiser Claudius wurde den Juden dieses Recht bestätigt Jos. A. XIX 280—285; s. o. S. 90.

geltenden Recht abhängig. Auf diesem Boden konnte sich daher der Rechtscharakter des Gesetzes nicht so rein entwickeln.

IV. Gesetz und Sittlichkeit. Es darf aber bei alledem nicht übersehen werden, daß das Gesetz auch die Sittlichkeit für den Juden mitumfaßt. Zu Sirachs Zeit war Gesetz und Ethos noch identisch. Seit der Makkabäerzeit beginnt die Zeremonie und Observanz die Moral zu überwuchern. Aber die Strömungen gehen wenigstens lange Zeit noch in gleicher Stärke nebeneinander. Die Proverbien und das Buch Sirach, die späteren Weisheitspsalmen, das Tobitbuch, werden nicht vergessen und wirken weiter. Das Gesetz ist zugleich Chokma, sittliche Weisheit. Die in ihrem Grundbestand wahrscheinlich aus der Makkabäerzeit stammenden Testamente der Patriarchen enthalten vorwiegend Weisheitslehre, sittliche Regeln und Ermahnungen. Im Testamentum Levi 13 sind Weisheit und Gesetz noch Ersatzbegriffe[1]. Derjenige Abschnitt der Mischna, der am meisten nachweisbar in die vorchristliche Zeit zurückgehende Ueberlieferung bewahrt, die Pirke Aboth, enthält auch ausschließlich Moral.

Es ist hier nicht der Ort, die jüdische Sittlichkeit in ihren einzelnen Zügen zur Darstellung zu bringen, aber die Frage muß hier erhoben werden, wie weit der Charakter der Sittlichkeit durch ihren Zusammenhang mit dem Gesetz bedingt ist.

In erster Linie ist der Partikularismus, die durchgehend nationale Beschränktheit der jüdischen Ethik, hervorzuheben. Der »humane« Charakter der gleichzeitigen hellenistischen (stoischen) Ethik liegt ihr durchaus fern. Niemals ist diese Eigenart der jüdischen Ethik ganz aufgehoben und durchbrochen. Selbst bei Jesus Sirach zeigt sie sich hier und da in schärfster Form. 12 6: »*Auch Gott haßt die Bösen, und an den Gottlosen nimmt er Rache. Gib dem Guten und verweigere es dem Bösen, erfrische den Bescheidenen und gib nicht dem Frechen*«[2]. Unter dem Motto: »*Jedes Wesen liebt seine Gattung, und jeder Mensch den, der ihm gleicht*« (13 15), wird zwischen dem Hochmütigen und dem Demütigen, dem Reichen und dem Armen ein Gegensatz wie zwischen Lamm und Wolf behauptet. Ebenso ist das Wort 18 13 zu verstehen: »*Das Erbarmen des Menschen hat auf seinen Mitmenschen Bezug, das Erbarmen des Herrn geht auf das ganze Menschengeschlecht.*« In gleicher Weise empfiehlt das Tobit-Buch nur die Liebe zu den gleichgesinnten Volksgenossen: 4 13 »*Kind, liebe deine Brüder und wende dich nicht hochmütigen Herzens ab von deinen Brüdern und von den Söhnen und Töchtern deines Volkes.*« 4 17 »*Spende reichlich deine Speise beim Begräbnis der Gerechten; aber gib nicht den Sündern.*«

[1]) Das tritt besonders in der aramäischen Ueberlieferung dieses Stückes hervor.

[2]) J Sir 17 14: »*Er gab ihnen Gebote, wie ein jeder sich gegen seinen Nächsten verhalten solle*«, ist danach zu beurteilen.

Wenn diese enge sittliche Auffassung schon vor dem Beginn unseres Zeitraums zu beobachten ist, so wird von vornherein anzunehmen sein, daß sie sich im Lauf der folgenden Jahrhunderte ganz erheblich verstärkt hat. Es ist hier fast überflüssig, Beweise zusammenzutragen. Für den Durchschnitt der jüdischen Frommen in dem folgenden Zeitalter versteht sich ganz von selbst, daß der Kanon der Ethik im großen und ganzen nur für den Volksgenossen gilt. Bemerkenswert ist nur, daß sich der Zug zur Verengung mehr und mehr auch gegenüber den eigenen Volksgenossen bemerkbar macht. Der erbitterte Gegensatz zwischen den einzelnen Klassen desselben Volkes, der mit den Propheten beginnt, ist ja bereits in der Psalmenliteratur und bei Jesus Sirach vorhanden. Später durchzieht und beherrscht der Gegensatz zwischen Gottlosen und Frommen, Gewalthabern und Demütigen, Reichen und Armen die gesamte jüdische Apokalyptik. Das Urteil des jüdischen Volkes über die Sünder und Zöllner, wie wir es aus den Evangelien kennenlernen, der Widerspruch, den Jesu Verhalten gegenüber diesen Volksklassen beim frommen Volk hervorrief, die Sätze der Mischna über das Verhalten der Frommen (der Peruschim) zum Am-Haarez (Schürer II 452 ff.), das Verhalten der Juden gegenüber den Samaritanern, das alles sind Beweise genug [1] für den beschränkten Charakter der jüdischen Ethik. Die Frage der jüdischen Schriftgelehrten, wer ist mein Nächster, war in der Tat ernsthaft gemeint, und Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter war eine Antwort auf diese Frage. Wir müssen uns nur klar werden, daß der Vorwurf des Partikularismus bis zu einem gewissen Grade alle spezifisch kirchliche Ethik trifft, daß z. B. das Johannesevangelium und die Briefe des Johannes in der Beschränkung der Liebe auf die Kinder Gottes, in dem Haß gegen die Juden und Häretiker eine kirchliche Verengung aufweist, die nur graduell von der Ethik der jüdischen Kirche sich unterscheidet.

Freilich sind auch Unterströmungen gegenüber dieser Stimmung vorhanden [2]. In der Praxis wenigstens scheint Hillel in weitgehendem Maße eine mildere und annähernd humane Ethik vertreten zu haben. Man darf hier wohl die Regel aufstellen, daß so weit und so energisch wie der Missionstrieb im Judentum vorhanden war, so sehr auch der partikularistische Charakter der jüdischen Ethik durchbrochen wurde. Die Propaganda hob das Judentum über den Partikularismus hinaus. Aber dieser Partikularismus wird freilich nirgends aufgehoben, sondern gleichsam nur suspendiert. Die Teilnahme und das unbedingte Wohlwollen des Menschen am Menschen

[1]) Hier Einzelbelege beibringen, hieße Eulen nach Athen tragen. Vereinzelte Aussprüche von universalistischer Tendenz, die man von hier und dort aufgreift und zusammenträgt, können dem Gesamteindruck gegenüber auch nicht im entferntesten aufkommen. S. die Beleuchtung einzelner derselben bei Köberle, Sünde und Gnade 490.

[2]) Bertholet 319 ff.

kennt das Judentum dennoch nicht. Der Nichtjude kann bei dem Juden nur soweit Aufmerksamkeit erwecken, als Aussicht bei ihm vorhanden ist, daß er Jude werden könnte. Das rein menschliche Herz für die Sünder und Zöllner, das Jesus offenbart, ist hier nirgends vorhanden. Weiter reicht auch das schöne Wort Hillels: »*Liebe die Geschöpfe und leite sie zum Gesetz*« nicht (Pirke Aboth 1 12). Wenn vielfach gerade in rabbinischen Kreisen Sanftmut, Freundlichkeit, Milde, ein gesellschaftlich zuvorkommendes Verhalten, der freundliche Gruß u. a.[1] auch gegenüber den Außenstehenden empfohlen wird, so ist hier der propagandistische Zweck dieser ethischen Vorschriften ganz deutlich. Auf eine tiefere ethische Haltung gegenüber den Außenstehenden erlauben sie keinen Schluß.

Einen sehr andern Charakter zeigt allerdings auf den ersten Blick die Moral-Literatur des Diasporajudentums. Philo ist so ziemlich frei von allem ethischen Partikularismus; seine ethischen Aeußerungen tragen, wenn man etwa von seinen polemischen Schriften, besonders von der mit echt jüdischem Fanatismus geschriebenen Streitschrift gegen Flaccus absieht, den humanen Charakter hellenischer Philosophie. Dasselbe gilt von Ps.-Aristeas (dem vierten Makkabäerbuch), Ps.-Phokylides, auch von den Ausführungen des Josephus. Ueberall herrscht hier das deutliche Bestreben, das spezifisch Jüdische zurücktreten zu lassen, das allgemein Menschliche in den Vordergrund zu rücken. Auf ausgesprochen humane Vorschriften beginnt man Wert zu legen[2].

Immerhin muß man sich hüten, nach den hier erwähnten Zeugnissen den ethischen Durchschnittscharakter des Diasporajudentums zu konstruieren. Man darf einerseits nicht vergessen, daß Philo und Josephus weit den Durchschnitt des Judentums überragende Persönlichkeiten waren, die wahrscheinlich keinen sehr breiten und tiefgehenden Einfluß gehabt haben. War Philo auch bei seinen Volksgenossen als ein bei den Hellenen angesehener Gelehrter, der doch seiner Religion treu geblieben war, hochgeschätzt, so wird sein geistiger Einfluß dennoch nicht sehr weit

[1]) Schammai: »*Nimm jedermann mit freundlichem Angesicht auf*«, Pirke Aboth I 15. Was wir vom Verhalten Schammais wissen, warnt uns, solchen allgemeinen Worten eine zu große Tragweite beizulegen. Mehr fällt auch hier das persönliche Beispiel Hillels ins Gewicht. Beispiele aus Hillels Schule bei Bertholet 321.

[2]) Vgl. z. B. die Vorschriften in Philos Hypothetica (Eusebius Pr. Ev. VIII 7 6): *μὴ πυρὸς δεηθέντι φθονεῖν· μὴ νάματα ὑδάτων ἀποκλείειν· ἀλλὰ καὶ πτωχοῖς καὶ πηροῖς τροφὴν ἐρανίζουσι πρὸς τὸν θεὸν εὐαγῶς ἀνέχειν.* Wiederholt ist die Vorschrift Josephus c. Ap. II 211: *πᾶσι παρέχειν τοῖς δεομένοις πῦρ, ὕδωρ, τροφήν, ὁδοὺς φράζειν, ἄταφον μὴ περιορᾶν, ἐπιεικεῖς δὲ καὶ τὰ πρὸς τοὺς πολεμίους κριθέντας εἶναι.* Zu den Pflichten gegen die Toten: Ps.-Phokylides V. 99—115. Vgl. V. 22. Offenbar wirken hier gerade humanphilanthropische Grundsätze hellenischer Ethik nach. Daß einzelne derartige Sätze sich auch im talmudischen Judentum nachweisen lassen (s. o. Kap. 1), ändert an dem Gesamturteil nichts.

über den engen Kreis seiner Schule hinausgegangen sein. Der »Verräter« Josephus aber ist sicher ein einsamer Mann unter seinen Volksgenossen gewesen. Anderseits hat man sich zu vergegenwärtigen, daß die übrigen genannten Schriften ausgesprochen apologetische Absicht tragen. So wird man keinen allzu großen Gegensatz zwischen palästinensischem und Diaspora-Judentum annehmen dürfen. Bei dem Durchschnitt und der Masse des Judentums ist sicher die inhumane Art der jüdischen Ethik vorherrschend geblieben, und diese Exklusivität (ἀμιξία) hat sich seit dem augusteischen Zeitalter nur mehr und mehr gesteigert. Wir haben dafür ein bestimmtes Zeugnis in dem immer einstimmiger werdenden Urteil griechischer und römischer Schriftsteller über den inhumanen, barbarischen Charakter des Judenvolkes.

Und diese Urteile beginnen bei alexandrinischen Schriftstellern bereits mit dem Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, auch bei den römischen Literaten zeigt sich der Antisemitismus bereits lange vor dem letzten großen Kampf des Judentums und der Römerherrschaft (s. o. S. 75 ff.). Allein aus Rassenhaß sind diese Urteile nicht hervorgegangen; Veranlassung zu jener herben und feindseligen Beurteilung muß vielmehr das Judentum in seiner Masse gegeben haben. Es waren also in dieser Beziehung mindestens zwei Tendenzen in ihm vorhanden, von denen die eine mehr und mehr die Oberhand gewann.

Durch den engen Zusammenhang mit dem Gesetz ist der jüdischen Sittlichkeit ferner der Charakter der Uneinheitlichkeit und kleinlichen Kasuistik aufgeprägt. Rituelle, kultische, rechtliche, moralische Vorschriften, Wichtiges und Unwichtiges, Größtes und Kleinstes liegen in wirrem Durcheinander. Auch das Wertvollste und Beste tritt nur gelegentlich, gleichsam zufällig auf. Das Judentum kennt so manche höhere und feinere Forderung ethischer Kultur, aber es kennt noch so vieles andere daneben. Die Wertunterschiede gehen verloren. Der Zufall herrscht, eine einheitliche ethische Lebenshaltung wird nicht erreicht. Das zeigt sich überall schon im äußeren Stil der vorwiegend ethischen Schriften, wie er bereits in den Proverbien und dem Siraziden ausgebildet vorliegt. Der Gedanke gleitet willkürlich von einem Thema zum andern. Im mechanischen Zahlenspiel werden etwa mit der Einleitung »*an drei Dingen habe ich Gefallen*«, »*neun, die mir in den Sinn kommen, preise ich*« Sir 25 1. 7 u. ö. die verschiedenartigsten Dinge zusammengebracht.

Allerdings sind auch bei diesem Urteil gewisse Einschränkungen zu machen, selbst auf dem Boden des palästinensischen Judentums. Man darf sich ein Bild von der ethischen Haltung des Pharisäismus doch nicht nur nach der Polemik Jesu gegen ihn machen. Jesus bekämpft die durchschnittliche Sittlichkeit des Pharisäismus und seine Grundtendenz. Sein scharfes Wort, daß der Pharisäismus Minze, Dill und Kümmel

verzehnte, aber Recht, Barmherzigkeit und Treue vergesse, hat in dieser Schärfe nicht für alle seine Gültigkeit. Was wir von Hillel, Gamaliel (dem Lehrer des Paulus), Jochanan ben Zakkai, Gamaliel II. und so manchem andern Rabbinen aus der Ueberlieferung wissen, berechtigt zu dem Urteil, daß in diesen Persönlichkeiten immerhin noch eine starke sittliche Tatkraft und Lebenshaltung vorhanden war. Unter der ungeheuren Last des Gesetzes, die sie trugen, ist ihre Persönlichkeit nicht ganz erstickt, in den Spitzfindigkeiten ihrer Gelehrsamkeit sind sie nicht ganz untergegangen. So manche Aeußerungen eines innerlichen, ernsten Sinnes und offener Lebensklugheit, auch manches freiere und weitere Wort ist von ihnen bewahrt. Trotz aller Zersplitterung und Vereinzelung sucht man wenigstens hier und da zusammenzufassen. Ein Schriftgelehrter tritt mit der Frage nach dem höchsten Gebot an Jesus heran Mc 12 28. Dem Heiden, der von Hillel fordert, er solle ihm auf einem Fuße stehend das Wesen des Gesetzes mitteilen, weiß dieser sogleich zu antworten: »*Was du nicht willst, daß dir geschehe, das füge auch keinem andern zu*«[1]. Akiba faßt das Gesetz in den Spruch »*Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*« zusammen (Siphra z. Lev 19 18 u. ö. Bacher I² 4, A. 4). Auch bleibt es in den Kreisen Hillels nicht ganz vergessen, daß es beim sittlichen Handeln auf ein Ganzes, auf die Gesinnung und nicht auf die einzelne Tat ankomme[2]. R. Eliezer (um 100) wird von seinen Schülern auf dem Totenbette gebeten: »*Meister lehre uns die Wege des Lebens, damit wir durch sie des Lebens der zukünftigen Welt gewürdigt werden*« (Berachoth 28 b, Wünsche I 45). Die »Rabbinen in Jabne« sollen gesagt haben: »*Einerlei ob man viel oder wenig tut, wenn man nur sein Herz (seine Gedanken) auf den Himmel (Gott) richtet*« (Berach. 17 a, Goldschmidt I 61). Ja, es fehlt nicht ganz an Aussprüchen, in welchen sich dies Bewußtsein, daß es sich in Religion und Sittlichkeit um ein einheitliches Ganze und einen lebendigen Zweck handle, kritisch gegen die Kasuistik des Zeremonialgesetzes wendet. Von Simeon ben Menasja (2. Jahrhundert) wird das Wort überliefert: »*Der Sabbat ist euch überwiesen*,

[1]) Schabbath 31 a. Diese Zusammenfassung des Gesetzes war, wie es scheint, weit verbreitet. Sie findet sich, doch wohl schon lange vor Hillel, im Tobit-Buch 4 15, auch bei Ps.-Aristeas § 207. Philo (Eusebius Pr. Ev. VIII 7 6) hat den Spruch in der Form: *ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν.* Ferner sind zu vergleichen: Hebr. Test. Naphth. 1; die Sittensprüche Menanders bei Land, Anecdota Syriaca I 160; Jerus. Targum zu Lev 19 18; die vielleicht jüdische Grundschrift der *Διδαχή* 1 2; endlich die sogenannte abendländische Ueberlieferung des Aposteldekrets (Act 15 20 nach D. sah. Iren. vgl. 15 29). Vgl. Köberle, Sünde und Gnade 497

[2]) Das wird unter anderem in den Testamenten betont. Benj. 3: »*Euer Sinn soll auf das Gute gerichtet sein.*« Vgl. Benj. 5. Gad 5: »*Der Gerechte und Demütige scheut sich Unrecht zu tun ... vor dem eigenen Herzen.*« Von Jochanan ben Zakkai wird berichtet, daß er seine Schüler gefragt habe: »*Saget mir doch, welches ist der beste Weg, den der Mensch wählen soll?* — und daß er die Antwort des Eleazar »*ein gutes Herz*« allen übrigen vorgezogen habe. Pirke Aboth II 9. Vgl. noch Ps.-Arist. § 133 und 189.

aber ihr nicht dem Sabbat« (Mechilta zu 2 Mos 31 14; Ugolini XIV 575. Hamburger II 406; Dérenbourg I 144). Auch Lehrer wie Eleazar ben Asarja, Ismael, Akiba lehrten, daß man, um ein gefährdetes Menschenleben zu retten, den Sabbat brechen dürfe, ja daß die Not (die Sorge für das Leben) vielfach das Gesetz aufhebe. Freilich verwickelte man sich hierbei von neuem in eine gefährliche Kasuistik, vgl. Mechilta z. Ex 31 13 [103 b]; Joma 85 a. b; Goldschmidt II 1017 f.; Schabbath 132 a; Goldschmidt I 644 ff.; Bacher I² 213 3, 229 1.

Aber immerhin bekommen wir bei allen diesen Aeußerungen den Eindruck des mehr Zufälligen und Gelegentlichen. Vorübergehend blitzt hier und da eine solche hellere Erkenntnis auf, ohne daß die weiteren Folgerungen gezogen würden. Sehr oft sind übrigens diese zusammenfassenden sittlichen Aeußerungen eben auch nur eine Probe rabbinischen Scharfsinns, der mit solchen Zusammenfassungen und mit den feinen Begriffsbestimmungen prunkte, so besonders in dem Falle, da Hillel den Heiden »auf einem Fuße stehend« das ganze Gesetz lehrte. So erscheinen jene freieren Aeußerungen oft schon im nächsten Augenblick als vergessen. Die Hauptrichtung, in der sich die Sittlichkeit des Pharisäismus bewegte, ist dennoch von Jesus richtig gezeichnet.

Ein dritter Grundzug der jüdischen Ethik ist ebenfalls in diesem Zusammenhang zu nennen: ihr vorwiegend negativer Charakter. Das »Gesetz« hat wie jedes Rechtsgesetz im wesentlichen verbietenden, einschränkenden Charakter. Dieser überträgt sich nun auch auf die mit ihm so eng zusammenhängende Sittlichkeit des Judentums. Sie sagt dem Frommen meist nur, was er nicht tun soll. Es ist außerordentlich bedeutsam, daß die so oft wiederkehrende Zusammenfassung der jüdischen Ethik die negative Form hat: »*Was du nicht willst, daß man dir tue, tue auch keinem andern*«, während wir in der Bergpredigt der weit darüber sich erhebenden positiven Form begegnen: »*Was du willst, daß dir geschieht, das tue auch dem andern*«. Mt 7 12, Lc 6 31. Aber auch sonst begegnen wir in den jüdischen Sittengeboten vorwiegend der negativen Form. »*Er fürchtet die Sünde*« ist ein besonderes Lob, welches Jochanan ben Zakkai einem Schüler erteilte. P. Aboth II 8 2. Der jüdische Fromme soll nicht zürnen, nicht hassen, nicht wiedervergelten, nicht lügen, nicht verleumden, nicht kränken und beleidigen, nicht unbesonnen im Handeln, nicht voreilig mit der Zunge sein, die Unkeuschheit und Unreinheit meiden. Die passiven Tugenden der Geduld, Demut, der Friedfertigkeit und Gelassenheit, des Unrechtduldens werden vor allem gepriesen. Es fehlt der jüdischen Durchschnittsethik der heroische

1) Noch andere Stellen bei Chwolson, Das letzte Passahmahl. »Mémoires de l'Académie de St. Petersbourg 41 I, S. 92; Köberle, Sünde und Gnade 485 f., 501 f.

2) Köberle, Sünde und Gnade 503. Vgl. noch den Ausspruch R. Chaninas ben Dosas P. Aboth III 10.

Charakter, der Sturm, der bergeversetzende Mut, die Begeisterung.

Und mit der »kirchlichen« Haltung der jüdischen Ethik hängt es endlich auch zusammen, wenn ihr eine bestimmte Gefahr überall sehr nahe liegt: die des Mangels an Wahrhaftigkeit. Keine andere Untugend des jüdischen Volkes und besonders seiner frommen Kreise hat Jesus so scharf und grimmig bekämpft, wie die Unwahrhaftigkeit, die Heuchelei und das Scheinwesen. Auch hier würden wir den Führern der Frommen, einem Hillel und Gamaliel, einem Jochanan sicher Unrecht tun, wenn wir jenes Urteil Jesu schlankweg auf sie anwenden wollten. Aber auch hier trifft die Polemik den Durchschnitt und die Tendenz. Wenn in allem sittlichen Handeln der einzelne seinen Blick ständig einerseits auf den Kreis der Frommen, deren Anerkennung er bedarf, anderseits auf den Kreis der Nichtzugehörigen gerichtet hält, deren sittlicher und religiöser Zustand ihm als Hintergrund dient, müssen sich jene Mißstände und Gefahren einstellen. Die Ethik des Pharisäismus ist eine Ethik der Korrektheit und der guten Gesellschaft [1].

Auch in ihrer konkreten Ausgestaltung ist die jüdische Ethik durch ihren synagogal gesetzlichen Grundcharakter wenigstens hinsichtlich eines wesentlichen Punktes bestimmt. Als die Hauptsache alles Guthandelns gilt ihr die Mildtätigkeit im weitesten Sinn, besonders das Almosengeben. Hier ist ein Grundzug aller speziell »kirchlichen« Ethik gegeben. Die Ausübung der Mildtätigkeit und des Wohltuns ist ein Stück des kirchlichen Organismus. Die Macht der »Kirche« ruht zum Teil auf der organisierten Wohltätigkeit. Durch diese wird sie die Patronin der armen und untersten Schichten des Volkes. Was der Staat und das nationale Leben nicht leisten, das kann die Kirche.

So spielen die Vorschriften der Wohltätigkeit und des Almosengebens eine große Rolle in der ebenfalls bis zu einem gewissen Grade sich zur Kirche entwickelnden iranischen Religion [2]. Das Gebot der

[1]) Auf die Aufzählung vieler einzelner Ermahnungen zur Wahrhaftigkeit in der Literatur des Judentums kommt es hier nicht an. Das System der jüdischen gesetzlichen Frömmigkeit verstrickt sein Anhänger auch bei vorhandenem, ehrlichstem Streben in Scheinwesen und nimmt ihnen den Sinn für das Wirkliche. Vgl. das treffende Urteil Köberles 506: »*Was half es in vielen Aussprüchen die Wahrheit zu preisen als das Siegel Gottes ... und die Grundlage der Welt, ..., wenn die offizielle Auslegung des Gesetzes in andern Punkten die Unwahrheit sanktionierte? Zu versichern, daß die Heuchelei in die Hölle führte ..., wenn bei dem herrschenden System dieselbe nahezu unvermeidlich war?*«

[2]) Vgl. Geldner RGG IV S. 1379. — Fraglich ist, ob man das Glaubensbekenntnis des Ahuna vairya (Yasna 27 13) hier heranziehen darf. Edvard Lehmann in seinem Textbuch zur Religionsgeschichte² (Leipzig 1922), S. 154, übersetzt: »*Wie der werteste Herr, so steht der Prophet in Einklang mit Ascha; er übergibt Mazda die Werke, die in guter Gesinnung in diesem Leben geübt worden sind, und dem Ahura das Reich; der setzte ihn zum Schützer der Armen.*« Aber wenn Zarathuštra selbst ein Schützer der Armen war, dann gilt dies natürlich ebenso sehr für den Zarathuštra-Gläubigen.

Armensteuer ist für den Islam einer der Grundpfeiler des Glaubens. Von der Wertlegung auf die Armenpflege in der christlichen Kirche brauchen wir nicht zu reden.

So wird auch im Judentum Armenpflege, Almosengeben ein Grundpfeiler religiös sittlichen Lebens. Schon der Sirazide hebt aufs stärkste den Wert der Wohltätigkeit heraus. In dem ersten Abschnitt seines Werkes, in dem er die Grundpflichten des sittlichen Lebens zusammenstellt, folgt auf die Mahnung zur Geduld, zur Elternliebe, zur Demut und Bescheidenheit die Mahnung zur Wohltätigkeit 3 30 ff.—4 10. Schon hier heißt es: »*Brennendes Feuer löscht das Wasser aus und die Mildtätigkeit* (צְדָקָה *ἐλεημοσύνη*) *sühnt Sünden*« (3 30). Und dem Mildtätigen wird verheißen: »*Dann wird Gott Dich Sohn nennen und wird Dir gnädig sein und Dich aus der Grube erretten*« 4 10 (H.). Vgl. 7 10. 32 (12 3), 16 14 (H.) 17 22, 31 (34) 11, 35 (32) 3, 40 24. Im Zentrum der sittlichen Gedankenwelt des Tobitbuches steht ebenfalls die Wohltätigkeit. Von ihr handeln etwa die Hälfte aller Ermahnungen, die der alte Tobit 4 3—19 seinem Sohn mit auf den Weg gibt. *ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης*, heißt es in der Mahnrede des Engels (12 8 Cod. B.). Wohltätigkeit (Almosengeben) צְדָקָה tritt hier in charakteristischer Weise neben die andern Grundpfeiler des jüdischen kirchlichen Lebens, Gebet und Fasten (s. u.). Vgl. Tob 2 14, 14 9 (8), 14 11 (B) und Da LXX 4 24. In den Testamenten der Patriarchen ist Sebulon ein Typus der Barmherzigkeit und Mildtätigkeit »*Von meiner Jagdbeute gab ich jedem fremden Menschen aus Mitleid*« (c. 6). Er stiehlt in Till Eulenspiegels Art ein Gewand aus dem Hause seines Vaters, um es dem Notleidenden zu geben (c. 7). Auch Mt 6 1 ff. tritt die *δικαιοσύνη* (= *ἐλεημοσύνη* s. die Handschr.) wiederum in der engsten Verbindung mit Beten und Fasten auf. — Die Wertschätzung der Wohltätigkeit steigt im Laufe der Zeit immer höher. Wohltätig sein heißt in die himmlischen Scheuern sammeln, sich Schätze im Himmel erwerben. Statt vieler Beispiele setze ich noch den Preis der Wohltätigkeit hierher, der im Talmud im Namen des Monobazus, des Königs von Adiabene, überliefert ist. »*Meine Väter haben Schätze hier unten gesammelt, ich aber sammle Schätze oben. Meine Väter haben gesammelt an einem Ort, wo die Hand schalten kann, ich aber habe gesammelt an einem Ort, wo die Hand nicht schalten kann. Meine Väter haben etwas gesammelt, was keine Früchte trägt, ich aber habe etwas gesammelt, was Früchte trägt. Meine Väter haben Schätze des Mammons gesammelt, ich aber habe Seelenschätze gesammelt. Meine Väter haben für andere gesammelt, ich aber habe für mich selbst gesammelt, meine Väter haben gesammelt für diese Welt, ich aber habe für jene Welt gesammelt*« (Baba Bathra 11 a, Wünsche II 2, 134). Nach R. Akiba errettet Wohltätigkeit von Höllenstrafen (Baba Bathra 10 a, Bacher I² 287).

DRITTER ABSCHNITT

DIE NEUEN FORMEN DER NEUEN FRÖMMIGKEIT

KAPITEL V. DER KANON

Die neue Frömmigkeit der Observanz schafft sich neue und charakteristische Formen. In erster Linie steht hier das heilige Buch. Das Judentum der späthellenistischen Zeit wird Buchfrömmigkeit, und damit hängen alle anderen Erscheinungen des frommen Lebens dieser Epoche zusammen. Wenn das heilige Buch seine Grundlage wird, so werden die Kenner des Buches, die Schriftgelehrten, seine Führer. Das Buch wird ferner der Mittelpunkt des neuen Gottesdienstes der Synagoge und einer das ganze Dasein der Gläubigen umspannenden religiösen Disziplin. Auf diesem Grunde erhebt sich endlich eine bis zu einem gewissen Grade selbständige Laienfrömmigkeit, die sich in schroffem Gegensatz zu allen denen gestellt weiß, die jene Entwicklung nicht mitmachten. Alle diese Erscheinungen gilt es im einzelnen zu begreifen. Wir wenden uns zunächst der ihrer Bedeutung nach wichtigsten Frage zu, dem heiligen Buch, dem Kanon.

Ein Hauptmerkmal jeder Religion, die sich zur Kirche entwickelt, ist die Entstehung einer Sammlung heiliger Schriften. Eine Religion, die sich mehr und mehr vom nationalen Zusammenhang löst, findet einen neuen geistigen Mittelpunkt in einer Sammlung heiliger Schriften, die, von der ganzen Masse der Profanschriften abgesondert, in sich die Summe aller für den Gläubigen notwendigen Anschauungen und Ueberzeugungen enthalten, so daß diese aus ihnen jederzeit und von jedermann wieder von neuem entnommen werden können. Konfuzianismus und Buddhismus, die Religion Zarathustras, das Christentum, der Islam haben wie das Judentum einen solchen Kanon hervorgebracht. Der Kanon heiliger Schriften erscheint als notwendiges Zubehör der Kirche.

Die allmähliche Bildung einer kanonartigen Sammlung von Schriften hat freilich schon in der vorigen Periode des Judentums begonnen. Zum Abschluß und zur Vollendung aber ist sie erst in der unserigen

gekommen; und erst in ihr entsteht damit die eigentliche Idee eines heiligen Buches, eines Kanons »heiliger« Schriften[1].

Den Grundstock der Sammlung bildete das Gesetz, der Pentateuch. Mit dessen endgültiger Redaktion kommen wir bereits weit unter das Zeitalter Esras und Nehemias hinunter. Eduard Meyer (Entstehung des Judentums 199 ff.) wird darin recht behalten, daß Esra nicht der Verfasser des Pentateuchs (resp. Hexateuchs) gewesen, sondern nur der sogenannten Priesterschrift oder ihres älteren Grundbestandteiles. Nach der Zeit Esras und Nehemias sind nacheinander noch eine Reihe von Nachträgen zu P hinzugekommen. Auch ist erst in der Zeit nach Esra P mit JED zusammen gearbeitet. Als terminus ad quem der Entstehung des Pentateuchs pflegt man gewöhnlich die Entstehung der samaritanischen Religionsgemeinde anzusetzen. Wenn nur deren Datum nicht selbst ganz unsicher wäre! Auf Grund des legendenhaften Berichtes des Jos. A. XI 305 ff. von der Gründung des Tempels auf dem Garizim durch Sanballat, den Schwiegervater Manasses (des Bruders des Hohenpriesters Jaddua), hat man unter Verbindung mit Neh 13 28 die Gründung der samaritanischen Tempelgemeinde noch in die Zeit Nehemias verlegen wollen. Diese Vermutung ist schwerlich richtig. Die Annahme, daß die Samaritaner in demselben Augenblick, wo sie mit allen Kräften die Reform des Judentums durch Esra und Nehemia hintertrieben und bekämpften, selbst diese Reform nachgeahmt hätten, ist unmöglich. Sie können nicht die Gesetzgebung, deren Spitze gegen sie gerichtet war, in den Tagen des Kampfes herübergenommen haben. Erst in einer viel späteren Zeit, als die Reform des Esra und Nehemia Erfolg gehabt hatte, als die reformierte Tempelgemeinde gefestet dastand, werden sie auf den Gedanken eines Nachahmungsversuches — vielleicht unter Anregung eines abtrünnigen jüdischen Priesters — gekommen sein. Uebrigens war zur Zeit Esras und Nehemias nicht einmal die priesterliche Gesetzgebung abgeschlossen und erst recht nicht die Zusammenarbeitung von JED und P zum Pentateuch vollzogen (trotz Wellhausen JJG 182 f.). Endlich verlegt die Legende des Josephus den ganzen Vorgang in die Zeit Alexanders des Großen. Es scheint also die Einführung Sanballats als des Schwiegervaters eines jüdischen Hohenpriestersohnes — allerdings durch Neh 13 28 bestätigt — müßige Erfindung zu sein, die wir wohl nicht Josephus selbst, sondern seiner Quelle zu verdanken haben. Vielleicht hat man übrigens nicht mit Unrecht vermutet (Büchler, Tobiaden und Oniaden 87—91), daß der Legende bei Josephus letztlich eine samaritanische Ueberlieferung zugrunde liegt, derzufolge die Samaritaner die Gründung ihres Tempels unter besonderer Begünstigung Alexanders des Großen erfolgt sein ließen. Auch unter dieser Voraussetzung kann die Legende natürlich nur mit Mißtrauen aufgenommen werden, doch gewinnen wir in ihr einen terminus a quo und werden urteilen dürfen, daß die samaritanische Gemeinde vielleicht im Anfang der griechischen Zeit (3. Jahrhundert) gegründet wurde. Wir können somit

[1]) Vgl. zum Folgenden namentlich H. Stracks Artikel »Kanon« in Herzogs RE³ Bd. 9. Buhl, Kanon u. Text d. Alten Testaments 1891. G. Wildeboer, Het Ontstan van den Kanon des ouden verbonds³, Groningen 1900 (übersetzt 1891). K. Budde, Kanon d. Alten Testaments, Gießen 1900. W. Robertson Smith, Das Alte Testament, s. Entstehung u. Ueberlieferung. Uebers. v. Rothstein 1894, S. 137—174. Schürer II 363—372. (Vgl. hier die Liter. 363, Anm. 1.) Weber² 80—125. G. Hölscher, Kanonisch und Apokryph, Leipzig 1905. (Vgl. die Literaturangaben S. VII—VIII.)

etwa sagen, daß der Pentateuch im 3. Jahrhundert in einer einigermaßen abschließenden Redaktion vorlag und so von den Samaritanern übernommen und in Aegypten (doch zeigt die LXX noch starke Abweichungen) übersetzt worden ist.

Er ist im jüdischen Bewußtsein immer der Hauptbestand des Kanons, »die Offenbarung«, »die Thora« *κατ' ἐξοχήν* geblieben. Alle übrige Schrift gilt dem gegenüber auch wieder als »Kabbala« d. h. Ueberlieferung. Schürer II 370. — In den Zustand der Schriftensammlung um 200 v. Chr. läßt uns Jesus Sirach in seinem wertvollen Ueberblick der israelitischen Geschichte c. 44—49 schauen. Der Sirazide erwähnt sichtlich mit besonderem Nachdruck (vgl. 48 22, 49 7. 8. 9. 10. 13) die heiligen Männer der Vergangenheit, welche der folgenden Zeit ihre Schriften hinterlassen haben; diese müssen also schon für ihn eine besondere Bedeutung gehabt haben. Er kennt bereits die überwiegende Mehrzahl der Schriften unseres alttestamentlichen Kanons (s. o. S. 8 f). Man kann trotzdem in dieser Zeit von einem eigentlichen Kanon heiliger Schriften noch nicht reden. Denn es fehlt noch das eigentliche Merkmal des Kanons, die Abgeschlossenheit. Jedenfalls sind eine Reihe von Büchern sicher erst in späterer Zeit hinzugekommen. Doch muß sich immerhin schon in dieser Zeit die Idee eines Unterschiedes zwischen heiligen und profanen Schriften gebildet haben. Man nahm zwar neue Bücher in den Kanon auf, aber man nahm nicht alles mehr in ihn hinein. Es scheint, als wenn man von heiligen Schriften einen ehrwürdigen Verfassernamen und ein höheres Alter forderte. So kam Jesus Sirach nicht mehr in den Kanon; Proverbien, Hoheslied und Prediger wären nicht hineingekommen, wenn sie nicht durch den Namen Salomos gedeckt gewesen wären. Daniel galt als ein Buch aus dem Exil, Esther war wenigstens einigermaßen durch den Schein eines höheren Alters gedeckt und hatte von vornherein eine Stellung im Gottesdienst. Die späteren Psalmen wurden in eine schon vorhandene Sammlung eingerückt. Die Chronik kam als Anhang zu Esra-Nehemia hinzu.

Den Kanon in ungefähr abgeschlossenem Zustand zeigt uns dann der von dem Enkel des Sirazide n nach dem Jahr 132 (und zwar wohl bald nachher) geschriebene Prolog zu der Uebersetzung des Werkes seines Großvaters [1]. Hier haben wir bereits auch die später die palästinensische Tradition beherrschende Einteilung des Kanons: »*Das Gesetz, die Propheten und die andern, welche ihnen nachgefolgt sind*«, oder »*Gesetz, Propheten und die andern Bücher der Vorfahren*« oder »*Gesetz, Weissagungen und die übrigen Schriften*«. Allerdings scheint die hier angedeutete dritte Klasse von heiligen Schriften (die Ketubim oder Hagiographen) noch längere Zeit nicht in den eigentlichen Rang von heiligen Schriften aufgerückt zu sein. Im Neuen Testament heißt es noch fast ständig entweder nur *νόμος* oder *νόμος καὶ προφῆται*: Mt 5 17, 7 12, 11 13, 22 40; Lc 16 16. 29. 31, 24 27 (über 24 44 s. u.); Jo 1 45; Apc 13 15, 24 14; Rm 3 21.

Daß dieser dritte Teil des Kanons auch später nicht fest abgeschlossen war, beweisen überdies die vielen Nachrichten der späteren jüdischen Tradition über Streitigkeiten in Betreff einzelner Schriften hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zum Kanon. Von den Hagiographen sind durch solche späteren Zweifel Sprüche, Hoheslied, Prediger, Esther betroffen. Namentlich bei den letzten drei machen die auftauchenden Zweifel den Rabbinen nur Ehre. Ihre Einreihung in den Kanon war entschieden ein Mißgriff. — Die wertvollste Notiz aus jener

[1]) Wenig ist dagegen mit der merkwürdigen Stelle II Macc 2 13 anzufangen.

späteren Ueberlieferung ist Mischna Edujoth V 3 (Ueberlieferung Ismaels nach Cod. Cambridge; um 100; Strack 124 f.). Danach soll zwischen den Schulen Schammais und Hillels über Koheleth noch Streit gewesen sein. Letztere entschied für, erstere gegen die Kanonizität Koheleths. Nach dem Zusammenhang, in welchem diese Notiz steht, scheint sich zu ergeben, daß Koheleth der einzige Streitpunkt zwischen den beiden bedeutendsten Schulen zu Jesu Zeit war. In den Gelehrtenschulen war damals also ein hohes Maß von Einstimmigkeit über den Kanon erreicht. Schabbath 30 (Wildeboer 65) wird berichtet, das schließlich die Weisen Koheleth nur wegen seines Anfanges und Schlusses aufgenommen hätten, eine Notiz, die uns über den Zweck des Zusatzes am Schluß des Buches aufklärt. Merkwürdig ist, daß unter den prophetischen Schriften sogar Ezechiels Kanonizität später noch angefochten wurde. Die Zweifel entstanden vielleicht infolge der Widersprüche zwischen Ezechiel und der Gesetzgebung des Pentateuchs. Vielleicht hatte man auch Bedenken gegen die an Ezechiel 1 ff. sich anschließenden mystischen Spekulationen. R. Chananja ben Chiskia, (nach Wildeboer 68, Strack 122) ein Zeitgenosse etwa Gamaliels I, soll damals die Zweifel beseitigt haben (Schabbath 13, Chagiga 13 a). Die Zweifel gegen Jona hängen vielleicht mit der universalistischen Tendenz dieses Buches zusammen. — Die Hauptstellen, an denen die Zweifel der Rabbinen über die einzelnen Schriften gebucht sind, sind außer Edujoth V 3 noch Jadajim III 5, Megilla 7 a. Die übrigen s. bei Wildeboer 62—72, Schürer II 368 ff.

Zwischen dem Kanon des palästinensischen und dem des alexandrinischen Judentums existierte, wie es scheint, in der späthellenistischen Zeit kaum ein Unterschied. Die alexandrinische Uebersetzung entstand im großen und ganzen im Laufe des zweiten Jahrhunderts. Vielleicht begonnen in den letzten Dezennien des 3. Jahrhunderts, war sie zur Zeit des Enkels des Siraziden (nach 132) bereits so ziemlich vollendet. Dieser redet bereits von Uebersetzungen des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Schriften[1]. Es ist sehr bemerkenswert, daß Philo nur Schriften des palästinensischen Kanons zitiert, sein Kanon also auch im großen und ganzen identisch mit dem palästinensischen war[2]. (Siegfried, Philo von Alexandrien 161; Gfrörer, Philo I 46—48.) Einen so fest abgeschlossenen Kanon wie das palästinensische Judentum hat allerdings das alexandrinische Judentum niemals besessen. Als heilige Schrift *κατ' ἐξοχήν* galt, wie dies bei Philo deutlich sichtbar ist, der Pentateuch. Im übrigen waren die Grenzen fließendere. Die späteren Schriften des Alten Testaments wurden bei der Uebersetzung mit großer Willkür behandelt, und erhielten lange Zu-

[1]) Die Uebersetzung des Estherbuches erfolgte wahrscheinlich erst im Jahre 48. Willrich, Judaica 2 ff. Hingegen ist Daniel vielleicht vom III. Sibyllenbuch, die Chronik von Eupolemus, Hiob vom Historiker Aristeas schon in der Uebersetzung benutzt. Ueber die Spuren der LXX bei hellenisch-jüdischen Schriftstellern: Swete, Introduction to the Old Testament in Greek, 1900, 369—380

[2]) Harris, Fragments of Philo 1886, p. 104, ist ein Spruch aus Sir 12 10 als *λόγιον* zitiert. Schürer II 369, Anm. 14. Doch schwankt gegenüber Sirach selbst die rabbinische Wertung.

sätze (Jeremias, Daniel, Esther), ja es entstanden durch Umarbeitung neue Bücher (I [III] Esra). Neue Schriften kamen hinzu (III, IV Macc, Sapientia). Ueber die Stellung dieser Schriften im alexandrinischen Judentum wissen wir wenig Bestimmtes. Den »Kanon« der LXX mag erst die christliche Kirche geschaffen haben.

Von Anfang an scheint die griechische Bibel eine andere Anordnung der Bücher gehabt zu haben. Man teilte die Schriften nach ihrem vorwiegenden Inhalt ein, so kam man zu der Einteilung: Gesetz, Propheten, poetische Bücher; später: historische, prophetische, poetische Bücher. Diese Einteilung scheint bereits Philo vorauszusetzen, wenn er angibt, daß die Therapeuten *νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται* besitzen, de vita contempl. 3. M. I 475. Jos. Ap. I 38—40 zählt 5 Bücher des Gesetzes, 13 prophetische Bücher (*οἱ μετὰ Μωυσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν*), dazu 4 »Hymnen«, poetische Bücher: Psalter, Sprüche, Prediger, Hoheslied (vielleicht auch Hiob statt eines der drei letzten Bücher). Aehnlich teilt Lukas 24 44 in *νόμος, προφῆται, ψαλμοί*. — Dabei rechnete man dann von vornherein Daniel zu den Propheten. Ruth wurde zu Richter, Klagelieder zu Jeremias gestellt, Chronik, meistens auch Esra-Nehemia hinter Könige eingeordnet, aus den Büchern Samuels und der Könige wurden die (vier) Königsbücher. Diesen Tatbestand spiegeln auch noch einigermaßen die Anordnungen der Bücher der LXX im Sinaiticus und Alexandrinus wider (vgl. auch Rufinus, Comment. in Symbol. 36). In beiden stehen die poetischen Bücher an letzter Stelle. Im Alexandrinus erscheinen die historisch-prophetischen Bücher in deutlich erkennbarer historischer Reihenfolge (Josua, Richter, Ruth, 1.—4. Könige, Chronik, 12-Propheten-Buch, Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel, Esther, Esra). — Wenn man mit der Reihenfolge der Bücher im Kanon des Alexandrinus die Beschreibung des Kanons bei Josephus aufmerksam vergleicht, so wird man finden, daß Josephus einen ganz ähnlichen Kanon wie den im Alexandrinus aufgezeichneten vor Augen hatte. Nur sind hier dann überall die im hebräischen Kanon nicht enthaltenen apokryphen Bücher eingefügt: Zu Jeremias Baruch und der Brief des Jeremias; zu Esther Tobit und Judith; hinter Esra die vier Makkabäerbücher; zu den poetischen Büchern Sapientia, Jesus Sirach (im Alexandrinus ausnahmsweise die Psalmen Salomos). — Diejenige Anordnung, nach welcher die Propheten dann vollkommen losgelöst von den historischen Büchern an den Schluß des Kanons treten (Vaticanus, Basiliano-Venetus, vgl. auch Melito bei Eus. H. E. IV 26 14), ist die spätere.

Erst nachdem tatsächlich eine abgeschlossene, wenn auch in einzelnen Punkten noch umstrittene, Sammlung oder mehrere Sammlungen von bevorzugten Büchern entstanden waren, bildete sich dann in allmählichem Uebergang der genauere Begriff vom Kanon. Die Sammlung beginnt als eine Einheit zu gelten; die in ihr enthaltenen Schriften bekommen einen gemeinsamen Namen. Es entsteht der Ausdruck »die (heiligen) Schriften«, »die (heilige) Schrift«. Daß dieser Begriff in der uns zugänglichen Literatur dieses Zeitalters sich verhältnismäßig selten findet (vgl. Alexander Polyhistor bei Eus. Präp. Ev. IX 29: *τῷ τὴν ἱερὰν βίβλον γράψαντι* und II Macc 8 23: *ἡ ἱερὰ βίβλος*), darf kaum sehr hoch veranschlagt werden. Denn im Zeitalter Jesu ist er

bereits geprägt und verbreitet. Mc 12 10. 24, 14 49, 15 28. Daß Paulus auf der einen, Josephus auf der andern Seite mit dem Ausdruck als einem längst feststehenden und gegebenen arbeiten, braucht nur erwähnt zu werden. Wir werden seine Entstehung in das erste vorchristliche Jahrhundert verlegen dürfen.

In den theologisch-rabbinischen Kreisen begegnen wir der merkwürdigen Redewendung für heilige Schriften: Schriften, welche die Hände verunreinigen. Der Ausdruck ist besonders in religionsgeschichtlichem Sinne fesselnd. Er zeigt noch als Ueberbleibsel einer viel älteren Anschauung, daß die Begriffe heilig und unrein ursprünglich identisch sind, wenigstens dieselbe Wurzel haben. Heilig und unrein stehen beide im ursprünglichen Gegensatz zu profan, die Grundvorstellung bei beiden ist die, daß der betreffende Gegenstand höheren fremden Mächten als Eigentum verfallen sei. Werden diese höheren Mächte dann später als Dämonen gedacht, so entsteht der Begriff unrein, ist eine gute Gottheit oder Gott als Eigentümer gedacht, so entsteht der Begriff heilig. Beide Begriffe behalten aber dieselben Merkmale. Die Berührung eines derartigen den höheren Mächten verfallenen Gegenstands verursacht, daß das, was berührt, gleichfalls ihnen verfallen ist. Durch Zeremonien und Waschungen kann diese Verfallenheit jedoch aufgehoben werden. Das gilt nun naturgemäß, auch nachdem sich die Begriffe getrennt haben, ebenso für die Berührung mit einem heiligen wie mit einem unreinen Gegenstand. Heilige Schriften verunreinigen durch Berührung, wie etwa der Leichnam verunreinigt. Der Hohepriester muß sich waschen, nachdem er am Versöhnungstag das heilige Kleid getragen hat Lev 16 4. 24 (Budde l. c. 3—6). Zuerst nachweisbar ist der Ausdruck zur Zeit Jochanans ben Zakkais. Nach Jadajim IV 6 (Schürer II 452) höhnten die Sadduzäer über die Behauptung der Pharisäer, daß heilige Schriften die Hände verunreinigen. Jochanan ben Zakkai suchte die pharisäische Meinung zu verteidigen, so gut er es vermochte. Doch spüren wir der Antwort des Jochanan eine gewisse Verlegenheit an. Der eigentliche Sinn des Ausdrucks scheint schon in seiner Zeit nicht mehr bekannt gewesen zu sein. Das deutet auf ein höheres Alter seiner Entstehung.

Mit dem Gedanken der Einheit der Sammlung und dem gemeinsamen Namen entwickelte sich dann weiter die Idee der Abgeschlossenheit des Kanons. Blieb auch noch späterhin die Zugehörigkeit einzelner Bücher zum Kanon strittig, so herrschte doch das Bestreben, durch eine haarscharfe Linie die zum Kanon gehörigen Bücher von den nicht dazu gehörigen zu scheiden. Und man war der Ueberzeugung, daß man diese Linie ziehen könne. Daß die einen sie so, die andern sie anders zogen, tat der Idee der Abgeschlossenheit keinen Abbruch. Man begann nunmehr Listen der heiligen Bücher aufzustellen. Man bestimmte ihre Zahl, und in allerdings künstlicher Zählung fand man die bedeutsame Tatsache, daß es 22 oder 24 Bücher gäbe. Nach unserer Kenntnis ist die erstere Zählung von Jos. Ap. I 38—40 vertreten, die letztere im IV Es 14 44; denn die 94 Bücher, die Esra nach dieser Stelle diktiert haben soll, zerfallen in 70 (Geheimschriften) und 24 (kanonische Schriften)[1].

[1]) Die beiden Zählungen scheinen von Anfang an nebeneinander herzulaufen. Die

Den heiligen Schriften treten dann naturgemäß die verbotenen Schriften, die apokryphen Bücher, gegenüber סְפָרִים חִיצוֹנִים[1]. R. Akiba spricht dem, der sie liest, den Anteil an der zukünftigen Welt ab. Sanhedrin XI 1. Zu den verbotenen Schriften gehörten natürlich vor allem alle jene Schriften, die in andern Kreisen noch über das Alte Testament hinaus als heilige Offenbarung galten, aber auch alle profanen Schriften mit irgendwie dem Judentum anstößigem Inhalt.

Mit dieser Schätzung der Schrift verbanden sich bestimmte weitere Maßnahmen. So bekamen die heiligen Schriften als solche eine Umhüllung. Wenn Sanhedrin 100 a (Wünsche II 2, 312) gesagt wird, daß das Estherbuch keine Umhüllung nötig habe, so heißt dies, es sei nicht kanonisch. In der Ass. Mos. 1 17 bekommt Josua den Befehl, die heiligen Schriften des Moses zu ordnen, mit Zedernöl zu salben und in irdenen Gefäßen an den Ort hinzulegen, den Gott am Anfang der Weltschöpfung geschaffen. In Anlehnung an Dt 4 2, 13 1 entstand die Kanonisierungsformel, daß es verboten sei, den heiligen Schriften etwas hinzuzutun, wegzunehmen oder daran zu ändern; Jos. Ap. I 42; Ps. Aristeas § 310 f.; vgl. Ap Jo 22 19; Hen. 104 10—13. Die Verehrung der Schriftrollen wird eine fast fetischartige. Als ein römischer Soldat bei einer Plünderung eine Gesetzesrolle zerrissen hatte, wäre ein Volksaufruhr entstanden, wenn nicht der Prokurator Cumanus den Verbrecher mit dem Tode bestraft hätte. Jos. A. XX 115 f.

Annahme von 22 Büchern, bei der wahrscheinlich von Anfang an Ruth zu Richter und Klagelieder zu Jeremias gerechnet wurden, scheint nur durch eine künstliche Beschränkung der Zahl 24 zugunsten des hebräischen Alphabeths entstanden zu sein. Sie ist früh von der christlichen Tradition übernommen. Vgl. Origenes bei Eusebius HE VI 25 2. Die spätere rabbinische Ueberlieferung tritt einstimmig für die Zahl 24 ein. Sicher mit Unrecht vermutet Charles (Book of Jubilees, p. 17 f.) auf Grund einer sehr freien Anspielung bei Epiphanius und auf die Autorität einiger anderer Zeugen, die sonst mit Jubiläen Uebereinstimmungen zeigen, gegen den äthiopischen Text, daß in Jub 2 23 ursprünglich eine Erwähnung der 22 Bücher des Alten Testaments gestanden haben soll. Und das in einem Buch, das nach Charles selbst aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert stammt! Hieronymus im Prologus Galeatus (zu Sam Kön) hat beide Traditionen. Op. ed. Vallarsi IX 455 f. Vgl. auch das rabbinische Kanonverzeichnis Baba Bathra 14 b. Wünsche II 2, 139; Taanith 8 a. Wünsche I 422. Vgl. H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, 220 f.

[1]) Der Ausdruck entspricht etwa dem Griechischen οἱ ἔξω (Hölscher 45). Ein weiterer rabbinischer Terminus technicus für »aus dem Kanon ausscheiden, für apokryph erklären«, ist גנז, verbergen. Der Terminus erklärt sich, wie es scheint, aus der Sitte, daß man bedenkliche Schriften, die man aus dem Gebrauch der Gemeinde ausschließen wollte, tatsächlich durch Vergraben beseitigte, wie man noch später schadhaft gewordene oder entweihte Thorarollen in die Geniza der Synagoge zu werfen und dann später ganz zu beseitigen pflegte. Das Material über גנז ist gut bei Hölscher, S. 59—66, zusammengestellt. Den weiteren hier ausgesprochenen Vermutungen Hölschers kann ich nicht zustimmen.

Vor allem aber sind die »Schriften« nach späthellenistischem Dogma inspiriert. Naturgemäß ist die hier vorgetragene Inspirationslehre eine durchaus mechanische. Die Schriften sind vom Geist eingegeben mit Ausschluß aller eigenen Tätigkeit der Menschen. »*Wer behauptet, die Thora sei nicht vom Himmel (von Gott), der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt*« Sanhedrin X 1 (XI 3). »*Selbst wenn einer spräche, die ganze Thora ist vom Himmel, und nur von einem Verse behauptete, ihn habe der Heilige nicht gesagt, sondern Moses nach seinem Gutdünken, von dem gilt: daß er das Wort des Ewigen verachtet hat.*« Sanhedrin 99 a, Wünsche II 3, 207. Von Koheleth wird Megilla 7 a umgekehrt gesagt, daß es nicht die Weisheit Salomos enthalte und nicht vom heiligen Geist geredet sei. Gott hat die Schriften diktiert[1]. Nach Philo, vita Mosis II (III) 291; M. II 179; Jos. A. IV 326 hat Moses in der Inspiration auch über seinen eigenen Tod geschrieben. Besonders fesselnd ist die Vorstellung von der Inspiration, wie sie IV Es. 14 39 ff. vorliegt. Hier trinkt Esra den Becher eines in Verzückung versetzenden Getränkes und diktiert dann ohne Unterbrechung die vierundneunzig Bücher der heiligen Schriften. II Hen. 22 12 (33 10) diktiert Gott Henoch die Offenbarungen. Ebenso wie die rabbinische Theologie vertritt Philo die absolute Inspirationstheorie (vgl. Gfrörer, Philo I 54—68). Statt vieler Stellen nur eine (de special. legibus III 8; M. II 343): »*Ein Prophet sagt überhaupt nichts Eigenes, sondern er ist nur Dolmetsch. Ein anderer gibt ihm alles, was er vorbringt, ein. So lange er in Begeisterung ist, ist er seiner selbst nicht bewußt, die Vernunft eilt fort und hat die Burg der Seele verlassen. Der Geist Gottes aber kommt und macht Wohnung bei ihm und spielt auf dem Organismus der Stimme und bringt die Laute hervor zur deutlichen Anzeige dessen, was er offenbart.*«

So ist die Schrift bei allem Streit die oberste Entscheidung. Ein Satz, ja ein Buchstabe der Schrift genügt zum vollgültigen Beweis. Das *γέγραπται* (שנאמר, דכתיב) ist aus dem Neuen Testament bekannt genug. Nach Ewald, Geschichte des Volkes Israel[1] V 19 f. soll die Formel erst etwa nach der Zerstörung Jerusalems gebräuchlich geworden sein. Das stimmt nicht mit dem Tatbestand des Neuen Testaments überein. In den gesicherten Herrenworten ist die Redewendung noch verhältnismäßig selten, Paulus ist sie ganz geläufig.

Endlich erhalten im Laufe der Zeit die heiligen Schriften noch einen besonderen, auszeichnenden Zug. Sie werden die Vorlesungsbücher der Synagoge. Die Schrift ist »Mikra« מִקְרָא, sie allein ist es, die »gelesen« wird. Freilich, hier vor allem kommt der Unterschied

[1]) Vgl. die Vorstellung von himmlischen Büchern, Tafeln und Schriften. I Hen 93 2, 104 12, 106 19, namentlich Jubil. 1 29, 3 10. 31, 4 5. 32, 5 13, 6 29. 35, 16 9. 28 f., 18 19, 19 9, 23 32, 24 33, 28 6 (30 19 f.), (31 32), 32 10, 32 28, 33 10, 49 8, 50 13. Test. Patr. Asser 2, 7.

in der Wertung der Schrift wieder zum Ausdruck. Eine ganz überragende Stellung nimmt der Pentateuch in der Vorlesung der Synagoge ein. Nur neben die Vorlesung der Thora tritt die aus den Propheten [1]. Von den Schriften sind jedenfalls die Psalmen von alters her im synagogalen Gebrauch gewesen. Auch wurde schon in unserer Zeit das Buch Esther am Purimfest verlesen. Die Sitte, daß das Hohelied am Passah, Ruth am Pfingstfest, Klagelieder am 9. Ab, Koheleth am Laubhüttenfest verlesen wurde, kann erst aus späterer Zeit belegt werden. Für andere Bücher fehlen die Belege gänzlich. Aber im großen und ganzen kann man doch von einem Gebrauch des Kanons im Gottesdienst der Synagoge schon in unserer Zeit reden. Schürer II 531 ff.

Wenn man überhaupt [2] nach den Gründen, welche das Werden des Dogmas vom Kanon bedingen, fragen will, so scheint mir der Gebrauch der Schriften in der Synagoge ausschlaggebend gewesen zu sein. Damit, daß bestimmte Schriften als Vorlesungsbücher in der Synagoge verwandt wurden, bekamen sie vor allen andern einen ganz besondern Rang, wurde in der Praxis ein tiefer Graben zwischen ihnen und den übrigen gezogen. Man kann demgegenüber allerdings einwenden, daß bei manchen Schriften, die zum Kanon gehören, sich tatsächlich erst recht spät der synagogale Gebrauch nachweisen läßt. Aber dagegen gilt, daß die verbreitete und volkstümliche Schätzung hinsichtlich des dritten Teils des alttestamentlichen Kanons lange Zeit ebenfalls schwankend und unsicher gewesen ist, und daß die Zusammenstellung: Gesetz, Propheten und Psalmen noch im neutestamentlichen Zeitalter etwa das volkstümliche Urteil über die Abgrenzung der heiligen Schriften enthält. Wir dürfen somit cum grano salis das Urteil wagen, daß die »Synagoge« die eigentliche Schöpferin des alttestamentlichen Kanons gewesen sei.

Die Lehre von der Heiligkeit, der unbedingten Autorität und buchstäblichen Inspiration der Schrift wird nun sogar trotz aller hier entgegenstehenden Schwierigkeiten auf die Uebersetzung übertragen. Namentlich gewinnt die griechische Uebersetzung in der Diaspora dasselbe Ansehen wie der Urtext. In der Erzählung des Ps.-Arist. § 310 f. wird nach vollbrachtem Werk die Kanonisierungsformel über die Uebersetzung ausgesprochen. Josephus wiederholt das und fügt hinzu, daß die Menge der Juden den König gebeten habe, daß die Uebersetzung ihren Vorstehern zur Vorle-

[1]) Apg. 13 15 *τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.*

[2]) Hölscher sucht in der zitierten geistvollen Schrift die Schöpfung des alttestamentlichen »Kanons« wesentlich auf den Gegensatz der schriftgelehrten Kreise gegen die apokryphe (apokalyptische) Literatur zurückzuführen. Ich kann mich dem nicht anschließen. Hölscher sieht zu sehr Absicht und bestimmte greifbare Kräfte, wo es sich um einen natürlichen, in keinem Moment bestimmt faßbaren Prozeß handelt.

sung übergeben werde. A. XII 108. — Philo, de vita Mosis II 37 M. II 140, weiß zu berichten, daß jeder einzelne der Uebersetzer genau mit denselben Worten wie jeder andere die Schriften übersetzt habe und führt dieses von ihm hochgerühmte Wunder auf prophetische Inspiration der Uebersetzer zurück. Nach ihm sind Urtext und Uebersetzung Schwestern, ja überhaupt identisch. Fast alle hellenistischen Schriftsteller zitieren nach der Septuaginta. Philo behandelt die Uebersetzung als in jeder Einzelheit inspirierte Schrift und entlockt jedem Buchstaben derselben die tiefsten Geheimnisse. Mit dieser Uebertragung der Autorität des Urtextes auf die Uebersetzung steht die jüdische Kirche keineswegs allein da, die Wertschätzung der LXX hat die christliche Kirche ihr entlehnt, die römische Kirche gibt der Vulgata kanonische Dignität; und hat nicht auch in den evangelischen Kirchen die Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit ihrer Uebersetzungen oder mindestens der schlechten Texte, auf denen sie beruhte, in der Praxis weite Kreise beherrscht, wenn sie auch in der Theorie niemals anerkannt ist? Die dogmatische Theorie tut einen Schritt nach dem andern und hat vor logischen, sprachlichen und geschichtlichen Schwierigkeiten selten Scheu.

Auch im palästinensischen Judentum hat man zeitweilig diesen Tatbestand der griechischen Bibel einfach anerkannt. Ja man bedurfte auch hier einer Uebersetzung des Urtextes. Die Kenntnis der angestammten hebräischen Sprache war in den Jahrhunderten nach dem Exil verloren gegangen. Das Hebräische war und blieb bevorzugte Schriftsprache und Sprache der Gelehrten. So sah man sich genötigt, neben die Schrift die aramäische Uebersetzung treten zu lassen (vgl. bereits Neh 8 8). Aber anders als in der Diaspora[1] wahrte man hier den Abstand des Urtextes von der Uebersetzung. Hier konnte man es, denn ein breiter Kreis von Gelehrten und Frommen blieb im Besitz der Ursprache des Alten Testaments. Offiziell anerkannt scheint in unserer Zeit nur die Sitte der mündlichen Uebersetzung des heiligen Textes bei der synagogalen Verlesung gewesen zu sein. Megilla 3 a. Und dabei wurde aller Wert darauf gelegt, den Abstand der Thora von der Uebersetzung hervorzuheben. Der Vorleser der Thora durfte dem Uebersetzer nicht zu Hilfe kommen. Nur ganz kleine Abschnitte der Schrift wurden verlesen und dann jedesmal übersetzt. Die Abhängigkeit der Uebersetzung von der Schrift wurde damit deutlich markiert. Megilla 32 a, Weber 86. Es existierten damals schon schriftliche Targume. Aber sie waren nicht in offiziellem Gebrauch, ja man beurteilte sie mißtrauisch. R. Gamaliel I soll ein Hiob-Targum dem Gebrauch entzogen haben, indem er es feierlich vergrub. Schabbath 115 a (Dalman, Worte Jesu 2). Die uns erhaltenen Targume stammen erst aus späteren Jahrhunderten.

Als dann nach der Zerstörung des Volkstums Israels der große

[1]) Wo man, wenigstens teilweise, sogar die Kenntnis der hebräischen Buchstaben verloren hatte. Die Transskriptionen heiliger Texte mit griechischen Buchstaben waren notwendig, um die Verlesung im Gottesdienst zu ermöglichen und die richtige Aussprache sicherzustellen. Vgl. Wutz, Die Transskriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus. Berlin 1925.

Rückschlag in seinem Verhalten zur Außenwelt eintrat, wurde auch die griechische Uebersetzung der LXX verdächtig. Man betrachtete sie als ein großes Unglück, warf ihr Fälschungen des heiligen Textes vor (Frankel, Studien zur LXX S. 25 f.). Namentlich scheint die Tatsache, daß die LXX das heilige Buch der Christen wurde, diese in Mißkredit gebracht zu haben. Man beklagte (Sopherim 1 7, Jer. Megilla I, Schemoth Rabba Par. 47; vgl. auch Gittin 60 a), daß infolge dieser Uebersetzung die Heiden sich das Recht angemaßt hätten, sich Volk Gottes zu nennen. An Stelle der LXX setzte man, wie es scheint, die sklavisch wortgetreue Uebersetzung des Aquila. Aber mehr und mehr geriet überhaupt die griechische Sprache in Verruf, und in demselben Maße zog man sich von jeder griechischen Uebersetzung zurück (vgl. den Art. »Uebersetzung griechische« in Hamburgers Real-Enzykl. II 1234).

Die Entstehung eines Kanons heiliger Schriften war für die Entwicklung der Frömmigkeit des Judentums von einschneidendster Wichtigkeit. Wenn in dieser Epoche die Frommen sich vom Tempelkultus und von der Vormundschaft des Priestertums lösten, so war das, was sie vor allem dazu befähigte, der Besitz eines heiligen Buches. — An diesem Buche erstarkte die Laienfrömmigkeit. Die priesterliche Gesetzesschrift hörte auf, ein Handbuch für den Gebrauch der Priester und der Rechtsgelehrten zu sein, wenn sie dies je gewesen ist. Mit den älteren Quellen eng verbunden wurde sie zum Volksbuch, das jedermann zugänglich war. Fast jeder einigermaßen Bemittelte konnte sich in den Besitz wenigstens einiger Stücke dieses Buches, einer oder mehrerer Thorarollen setzen. Und wenn er lesen konnte und die Sprache der heiligen Schrift verstand, so konnte er im Besitz des inspirierten Buchstabens seine Frömmigkeit auf eigenen Grund stellen und jeglicher Bevormundung entziehen. Und das heilige Buch wurde noch mehr, es wurde die Grundlage eines neuen geistigen Gottesdienstes; es wurde das alleinige Lehrmittel der Schule. An ihm erschloß sich dem jüdischen Jüngling die höhere Welt der Weisheit und des Wissens. Aber freilich für die Wohltaten der heiligen Schrift zahlte die Religion des Judentums auch einen hohen Preis. Sie ließ sich mit den tausend Ketten des Buchstabens an die Vergangenheit schmieden. Es kam die Zeit, wo es Dogma wurde, daß es keinen Propheten und keine ursprüngliche göttliche Begeisterung mehr gäbe, wo der Fromme, wenn er seinerseits etwas zu sagen hatte, unter erborgtem Namen alter Gottesmänner schreiben mußte, wo jede Weiterentwicklung in der Frömmigkeit durch Umdeutung des Buchstabens und durch unwahre Kompromisse mit der Vergangenheit erkauft werden mußte. Wie sich die jüdische Frömmigkeit mit diesen Schwierigkeiten abfand, wird das folgende Kapitel zeigen.

KAPITEL VI
SCHRIFT UND TRADITION; AUSLEGUNG DER SCHRIFT

Sobald eine Religion sich einen Kanon inspirierter Schriften schafft, treten mancherlei weitere Folgen zugleich hervor. Die Religion wird konkreter und bestimmter, aber auch härter und unbiegsamer. Das Bett, in dem sie fließt, wird enger, dafür ist sie vor dem Zerfließen geschützt. Die Geschichte der Religion zerfällt in zwei Abschnitte: in die Zeit der (näher oder ferner liegenden) inspirierten Vergangenheit und in die Zeit der vom Geist verlassenen Gegenwart, in die ideale Zeit der Schöpfung und in die epigonenhafte Zeit der Tradition. Die Religion bildet sich nicht mehr fort, wenigstens soll sie sich nach offizieller Auffassung nicht mehr weiterbilden. Nur möglichst getreue Ueberlieferung und immer tiefere Erfassung des festgelegten Buchstabens ist die künftige Aufgabe. Wenn eine Weiterentwicklung dennoch erfolgt — wie das bei aller irgendwie lebendigen Religion sein muß — so darf das niemals zugegeben werden. Durch mannigfache Künste und Schliche, durch kirchliche »Auslegung« der durch die Autorität geheiligten Schriften muß das verdeckt und die immer wieder hervortretende Spannung zwischen der heiligen Vergangenheit und den Bedürfnissen der Gegenwart künstlich ausgeglichen werden. Jeder Kirche erwächst schließlich das Problem: »Schrift und Tradition«.

Auch die jüdische »Kirche« hat dieses Problem durcharbeiten müssen, und hier lagen die Dinge insofern besonders verwickelt, als sich erst in einer Zeit, in der die Ueberlieferung längst naiv und ohne zu überlegen ihre fortbildende Tätigkeit [1] begonnen hatte, das Bewußtsein deutlicher und deutlicher herausbildete, daß man alle Behauptungen der Ueberlieferung aus der Schrift abzuleiten habe. Auf der andern Seite hatte das Problem im Judentum eine gewisse Begrenzung, insofern man die Zurückführung auf die Schrift nur innerhalb der eigentlichen Gesetzesvorschriften der Halacha als notwendig empfand, nicht bei allen sonstigen Vorstellungen des Glaubens und der Lehre.

Aber auf diesem enger begrenzten Gebiet war die Schwierigkeit vorhanden und mußte schließlich an einem bestimmten Punkt empfunden werden. Geschlechter hindurch war man gewohnt gewesen, der mosaischen Gesetzgebung eine ganze Fülle von weiteren Bestimmungen hinzuzufügen. In den Schulen der Frommen hatten sich diese Neubildungen zu festen Formen verdichtet. Die Anerkennung und Nichtanerkennung der Ueberlieferung war zum Schibboleth im Kampf zwischen Pharisäern und Sadduzäern (s. u.) geworden. Als eine zweite, die jüdische Frömmigkeit beherrschende Macht war zur Thora die *παράδοσις* getreten. Mittler-

[1]) Früheste Beispiele dafür bieten die Jubiläen mit ihren mannigfachen Weiterbildungen des Gesetzes, auch die Testamente der Patriarchen.

weile aber war mehr und mehr das Bewußtsein in die Höhe gestiegen, daß man an der Thora die einzige Norm aller Bestimmungen habe. — In der volkstümlichen Literatur, in den zahllosen Apokalypsen und Geheimschriften jener Zeit, hatte man die Schwierigkeit spielend überwunden. Man hatte hier einfach neue Offenbarung aus urgrauer Zeit geschaffen: Bücher mit der Weisheit vergangener Tage waren in diesen letzten Tagen den Frommen offenbart. Was man an der bisherigen Offenbarung vermißte, trug man in den neuen und doch alten Schriften vor. In gewisser Weise geht ja auch diese ganze pseudonyme Literatur unserer Zeit von dem Schriftprinzip, der Ueberzeugung von einem vorhandenen Kanon heiliger Schriften, aus und setzt sich mit ihm in naivster Form auseinander [1]. Für die im Zeitalter der letzten Makkabäer und des Herodes entstehende Schule der Gelehrten war dieser Weg nicht gangbar. Jene ganze pseudonyme Schriftstellerei geriet wegen ihres unkontrollierbaren und phantastischen Charakters bei der immer genaueren Abschließung des Kanons in Mißkredit. — Die führenden Geister der Schule gingen einen andern Weg.

Es scheint, als wenn Hillel hier den Weg gewiesen hat, der dann später allgemein herrschend geworden ist. Hillel gilt wenigstens in der späteren Tradition als der Vertreter der kunstgerechten Exegese. Eine Ueberlieferung (Pesachim 66 a) [2] ist hier ungemein lehrreich. Hillels großer Einfluß und angesehene Stellung wird darauf zurückgeführt, daß er einst eine berühmt gewordene Entscheidung über das Passahopfer traf. Es handelte sich um die Frage, ob man dieses auch am Sabbat darbringen dürfe, wenn der Rüsttag auf einen Sabbat fiel. In der Schrift war darüber nichts vorgeschrieben. Hillel führt dennoch den Beweis aus der Schrift, durch den Schluß *a minore ad maius*. Es sei am Sabbat erlaubt und sogar geboten, das Sabbatopfer darzubringen, um wie viel mehr dürfe das hochheilige Passahopfer am Sabbat dargebracht werden. Es wird dann berichtet, daß Hillel zunächst mit seinem Entscheid nicht durchgedrungen sei, bis er sich auf eine Tradition von Schemaja und Abtalion berufen habe. — Obwohl der Bericht sagenhaft ausgestaltet ist und z. B. auch die spätere falsche Vorstellung enthält, daß Hillel Syndrialpräsident gewesen sei, so wird er doch richtige Erinnerung enthalten. Es spiegelt sich in ihm die Auseinandersetzung zwischen Tradition und Schriftprinzip wider. Die Tradition ist bereits fertig, aber man fühlt das Bedürfnis ihrer Ableitung aus der Schrift. Hillel ist der Träger dieser Entwicklung. Er scheint dabei auf Widerstand gestoßen zu sein. Aber

[1]) IV Esra 14 44 f. verfaßt Esra den ganzen Kanon; von diesem Kanon werden aber nur 24 Bücher veröffentlicht, die übrigen siebzig sind Geheimschriften. Die pseudepigraphische Schriftstellerei schließt ihren Kompromiß mit dem vorhandenen Kanon.

[2]) Vgl. Jer. Pesach. VI 33 a. H. Graetz, Gesch. d. Juden III 212 f. Dérenbourg 187 ff. u. ö.

sein Prinzip der kunstgerechten Ableitung aller aufgestellten Behauptungen aus der Schrift drang durch. Im Neuen Testament wird bereits überall mit dem Schriftbeweis operiert, auch haben wir hier — namentlich bei Paulus — bereits ein ausgebildetes Verfahren, ein System exegetischer Kunst vor uns. Auf Hillel werden denn auch die später allgemein gültigen 7 Regeln (מִדּוֹת) der Exegese zurückgeführt, deren erste wieder der Schluß *a minore ad maius* ist (Tosephta Sanhedrin VII. fin. Zuckermandel 427; Aboth d. Rabbi Nathan c. 37; Einleitung zum Siphra, Ugolini Thesaurus XIV 595; Schürer II 397 ff.)[1]. Seitdem steht der Grundsatz fest, daß man die Halacha aus der Schrift zu entnehmen habe (Chagiga I 8 סמך על המקרא). Die heilige Schrift ist die alleinige Autorität. Aber man ist im Besitz einer kunstvollen Exegese, durch welche man die gesamte Tradition aus ihr abzuleiten imstande ist[2].

So — freilich nur zum Scheine — aus der Schrift gerechtfertigt und von ihr dem äußeren Ansehen nach abhängig[3], läßt sich die Tradition um so mächtiger neben der Schrift nieder. Zur Mikra tritt die Mischna, zum Gesetz die Lehre, »die Wiederholung«.

Das Stammverbum שָׁנָה heißt ursprünglich »wiederholen«. Dann einfach: (das Gesetz) lernen und lehren. Denn das Lernen war wesentlich eine Gedächtnisarbeit, Wiederholen. Pirke Aboth III 8: »*Wer auf dem Wege geht und wiederholt* (שׁוֹנֶה) *und seine Wiederholung unterbricht und sagt: wie schön ist dieser Baum! . . . dem rechnet es die Schrift an, als hätte er sein Leben verwirkt*«. Demgemäß ist Mischna Wiederholung und dann (mündliche) Lehre[4].

[1]) Die sieben Regeln wurden für so wichtig gehalten, daß sie in die Gebetsliturgie des Judentums aufgenommen wurden. Schürer II 399 Anm. 24. Aus den sieben Regeln wurden, wie es scheint, am Anfang des 2. Jahrhunderts 13 Regeln, deren Redaktion man dem R. Ismael (Anfang des 2. Jahrhunderts) zuschrieb. Strack 96 ff. Dazu vgl. Dérenbourg 392: Le but de ces méthodes est bien moins de créer des nouvelles décisions que de chercher un appui dans la Bible pour les anciennes. Les docteurs sont plus que jamais préoccupés de donner aux halachot une base plus solide que la tradition orale. Auf den Gipfel der Willkür trieb bereits R. Akiba diese exegetische Kunst. Dérenbourg 386.

[2]) Nach A. Schwarz, Kontroverse der Schammaiten und Hilleliten, I, Karlsruhe 1893, soll die Grunddifferenz zwischen diesen beiden Schulen darin bestanden haben, daß Hillels Schule Vertreterin des Schriftprinzips, die Schule Schammais Vertreterin der Tradition war.

[3]) Etwas anders urteilt Schürer II 395, gestützt auf Chagiga I 8. Hier wird von einigen Halachoth gesagt, daß sie gleichsam in der Luft schweben, von anderen, daß sie wie Berge an einem Haare hängen, von den meisten, daß sie sich auf die Schrift stützen. — Das Ideal ist doch auch hier die Ableitung von der Schrift. Günstiger lautet das Urteil R. Ismaels, jer. Kidduschim I 2 59 d. Dérenbourg 392.

[4]) Tannaiten heißen die Lehrer der ersten Generationen bis zur Aufzeichnung der Mischna. Die Kirchenväter geben Mischna beständig mit *δευτέρωσις* wieder. Vgl. Schürer I 113, 122, A. 24. Strack 1.

Die Lehre soll zunächst nichts weiter als Auslegung der Schrift sein. Aber freilich diese Auslegung ist nicht jedermanns Sache, nur die Schule ist die Trägerin der berechtigten Auslegung. Zur Schrift tritt die kirchliche traditionelle Auslegung. Die Ueberlieferung will nur die Schrift auslegen, aber die Auslegung der Schrift geschieht nach der Ueberlieferung. Die Kirche braucht neben der Schrift eine »gläubige« Schriftauslegung.

Freilich gab man zunächst der Schrift einen gewissen Vorrang, indem man die schriftliche Aufzeichnung der Mischna lange Zeit ablehnte. Zugleich wahrte man dadurch das Geheimnis der Schule und machte die Schüler jederzeit ganz vom Lehrer abhängig. Man mußte erleben, wie die »Heiden« dem Judentum die Uebersetzung der Thora abnahmen und sich selbst für das wahre Israel erklärten. Bei der Mischna, dem übriggebliebenen Eigentum Israels, sollte das sich nicht wiederholen. Im Laufe des 2. Jahrhunderts waren die Verhältnisse doch mächtiger als die Theorien, und damals wurde die Mischna aufgezeichnet [1].

Aber in unserm Zeitalter steht die Mischna als mündliche Ueberlieferung neben der schriftlichen Thora. Nach Sifre 351 Dt 33 10 antwortet R. Gamaliel II. auf die Frage, wie viel Thoroth Israel gegeben seien: zwei, eine schriftliche, eine mündliche (תורה שבעל פה und ת׳ שבכתב

[1]) Vgl. Schürer I 122 f. Hamburger, Art. Mischna. Strack 9 ff. Marmorstein, Ein Fragment einer neuen Piska zum Wochenfest und der Kampf gegen das mündliche Gesetz (Jeschurun 1925, XII 34—53). Die erste Aufzeichnung und Kodifikation der Mischna scheint, abgesehen von einzelnen Traktaten (Dérenbourg 374 f.), R. Akiba, dann dessen Schüler R. Meir (Sanhedrin 86 a) vorgenommen zu haben. Ihre endgültige Gestalt soll sie am Ende des zweiten Jahrhunderts durch R. Jehuda han-Nasi' erhalten haben. Noch späterhin verstummte der Widerspruch gegen die Aufzeichnung der Mischna nicht, ein Verbot derselben wurde auch in späterer Zeit noch überliefert. Die Autoritäten dieser Ueberlieferung sind die Schule Ismaels (2. Jahrhundert) und R. Jochanan und Resch Lakisch (3. Jahrhundert). Ein Wort R. Jochanans lautet: »*Die Halachot schreiben, sind so, als wenn sie die Thora verbrennten, und wer von ihnen lernt, empfängt keinen Lohn.*« Temura 14 b. Wünsche II 4, 150. Die Polemik bezog sich übrigens wesentlich auf die Halacha, nicht so sehr auf die Haggada. Gittin 60 b. Wünsche II 1, 173. Am lehrreichsten ist die Stelle Schemoth Rabba Par. 6, 47 (Wünsche 324). Danach beabsichtigte Moses die Mischna niederzuschreiben. Gott aber sah voraus, daß die Heiden die Thora übersetzen würden und sagen: wir sind Israel, Söhne Gottes. Die ungeschriebene Thora sei der einzige Vorzug Israels (Hamburger II 796). Vgl. Gittin 60 b: «*R. Jochanan hat gesagt: der Heilige ... hat nur wegen der Dinge, die mündlich gesagt werden, mit Israel einen Bund geschlossen*« (Wünsche II 1, 174). Wichtig ist auch die Polemik gegen schriftliche Aufzeichnungen über gesetzliche Bestimmungen, welche die Sadduzäer besaßen: Megillath Taanith § 10. Dérenbourg 126. Die älteste Polemik gegen das Bücherschreiben enthält der Zusatz zum Prediger 11 12 f. D. Hoffmann, Die erste Mischna, Jahresbericht d. rabbin. Seminars, Berlin 1882, hat versucht, aus unserer Mischna ursprüngliche und spätere Bestandteile abzusondern. Georg Aicher, Das Alte Testament in der Mischna, Freiburg 1906.

Weber 100, Bacher I² 76). — Neben dem Gesetz steht im neutestamentlichen Zeitalter die παράδοσις (דִּבְרֵי תוֹרָה ,דִּבְרֵי סוֹפְרִים Weber 92).

Und auch das Werk der Schule beginnt man allmählich, wie die Thora, von Moses Zeiten herzuleiten. Diese Fiktion ist in unserem Zeitalter erst im Werden begriffen. Hillel berief sich in einem sehr zweifelhaften Fall der Gesetzesauslegung auf die Tradition der nächstälteren Generation Schemaja-Abtalion (s. o.). Eine Ueberlieferung, die man weiter zurückdatieren konnte, wird man damals kaum gehabt haben. In der Ueberlieferung der Mischna und des Talmuds werden des öfteren vom Sinai stammende Halachoth genannt. (הֲלָכוֹת לְמֹשֶׁה מִסִּינַי) Mischna Pea II 6. Edujoth VIII 7; Jadajim IV 3; Schürer II 394 Anm. 4. Diese eigentümliche Bezeichnung wird man als ersten Versuch zu betrachten haben, Sätzen der Ueberlieferung einen Heiligenschein zu verleihen, indem man sie geradezu auf Mose zurückführte. Der Versuch muß ziemlich früh unternommen sein. Denn später begann man, die ganze Ueberlieferung von Moses abzuleiten. Ein systematischer Versuch einer solchen Ableitung liegt in den beiden ersten Kapiteln der Pirke Aboth vor. Hier ist eine Traditionskette gebildet, die für die mündliche Ueberlieferung des Gesetzes bis zur Gegenwart reicht. Zunächst läuft die Kette von Moses durch Josua, die Aeltesten, die Propheten, die Männer der großen Versammlung (כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה) bis zu Simon dem Gerechten »einem der letzten Männer der großen Versammlung«, und Antigonus von Socho, dem Schüler Simons. Die folgenden Glieder der Kette bilden fünf Rabbinenpaare, deren letztes das Paar Hillel und Schammai ist. Als ein direkter Schüler Hillels und Schammais wird dann Jochanan ben Zakkai genannt[1], und zum Schluß werden dessen fünf Schüler aufgezählt. Damit bricht die Kette ab. Es ist das wohl ein Beweis, daß diese Traditionskette in der Schule Jochanans ben Zakkais, also nach der Zerstörung Jerusalems am Schluß unseres Zeitalters geschmiedet wurde.

Mit dieser Annahme[2] einer mündlichen Geheimtradition von Moses her, deren Resultat die Mischna sei, rückte letztere fast in gleiche Würde mit der Thora ein. Nun konnte Rabban Gamaliel II. in der Tat von einer doppelten Thora, einer mündlichen und schriftlichen sprechen. Und endlich stellte man die Mischna im Range über die Thora. Die Schrift ist unzulänglich, erst die Mischna entscheidet darüber, was in der Schrift stehe und wie sie zu verstehen sei.

---

[1]) Es ist wahrscheinlich, daß I 16—II 7 (resp. 4 a) erst in diesen Zusammenhang, den sie vollkommen zerreißen, eingeschoben sind.

[2]) Freilich ist diese allgemeine Behauptung noch ziemlich dehnbar. Man blieb denn auch oft in der späteren Zeit bei der Annahme stehen, daß Moses die mündliche Lehre in ihren Hauptsätzen offenbart habe. Aber häufiger ist die Behauptung, daß die ganze Mischna von Gott Moses offenbart sei. Weber 92 f.

»*Man gewinnt keine zutreffende Entscheidung aus den Worten der Thora, weil sie verschlossen ist ... Aber aus den Worten der Weisen kann man richtig entscheiden, weil sie die Thora erklären.*« Bamidbar Rabba c. 14, 193 b; Weber 88. Es entstand sogar die Meinung, daß die Tradition imstande sei, an einigen Punkten die Thora aufzuheben. Schon Hillel hat durch seine Bestimmung über den Prosbol (s. o. S. 131 f.) tatsächlich die Bestimmung der Thora über das Erlaßjahr aufgehoben. Jochanan ben Zakkai wird die Aufhebung des Gesetzes über das Bitterwasser (bei Anklage auf Ehebruch) und der Vorschriften über die Sühne eines unentdeckten Mordes zugeschrieben. Viele Gesetzesbestimmungen fielen mit der Zerstörung des Tempels fort (vgl. Hamburger RE, Appendix II, Art. Gesetzesaufhebung, Binden und Lösen)[1].

Auf allen übrigen Gebieten außerhalb des eigentlichen Gesetzes fühlte man sich der Thora gegenüber überhaupt freier. Hier wurden deshalb jene Probleme gar nicht in voller Schärfe fühlbar. In der »Haggada« bildete man die Erzählung des Alten Testaments in freier Anlehnung[2] an die Schrift weiter. Mit der Ableitung einzelner Stücke aus der Schrift nahm man es nicht so genau. Ein Dogma gab es kaum (s. u.), die »Lehre« war in den meisten Dingen so gut wie völlig frei. Es ist aber zu beobachten, daß da, wo ein Lehrsatz zum Dogma erhoben wurde, dann auch die Ableitung jenes Lehrsatzes aus der Schrift mit Eifer versucht wurde. Nun brauchte man die Lehre von einem einzigen Gott, dem Weltschöpfer, als den einen Grundpfeiler des jüdischen Glaubens, kaum aus der Schrift abzuleiten[3]. Anders verhielt es sich mit dem zweiten Grunddogma des Judentums, das in unserer Zeit erst zum

[1]) Die spätere Entwicklung hat dann noch einen weiteren Fortschritt gemacht. Führt auch die Mischna als Offenbarung auf Moses zurück, so fragt es sich doch, was denn nun Mischna sei. Es kann doch nicht alles Mischna sein, was ein Gesetzeslehrer als Meinung aufgestellt. An vielen Punkten wichen auch die einzelnen Gesetzeslehrer und ihre ganzen Schulen ab. Man fand erst in späterer Zeit den Ausweg, daß man eine Synode, ein Kollegium rechtmäßiger Schriftgelehrten, als die entscheidende Instanz ansah. Gittin V6. Ein anderes Kollegium, das mehr Autorität besitzt und mehr Mitglieder zählt, kann die Entscheidung des früheren Kollegiums aufheben. Edujoth I 1 ff. 5, V7. Weber 102. Zu der Schrift und der Tradition gesellt sich also als letzte Instanz die Synode, das Konzil. Freilich wurde diese Institution niemals so ausgebildet wie z. B. in der christlichen Kirche. Auch nahm diese Organisation des Rabbinentums erst in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems ihren Anfang.

[2]) Haggada (eigentlich »Erzählung«) nannte man im Gegensatz zur Halacha (»Wandel« *ὁδός*) alle, nicht speziell gesetzlichen Stoff enthaltende Schriftauslegung.

[3]) Streit mit den Ketzern über die Einheit Gottes scheint übrigens auch bereits im Judentum geführt zu sein. Diese knüpften namentlich an Stellen wie Gen 1 26, 3 22, 11 7, an denen von Gott in der Mehrzahl die Rede zu sein schien. Manches von dieser jüdischen Polemik ist in dem Schriftenkreis der Pseudoclementinen erhalten. Bemerkenswert ist, daß die LXX nach späteren jüdischen Berichten (s. Frankel, l. c. S. 25 f.) an den fraglichen Stellen zugunsten der orthodoxen Auffassung geändert haben soll.

Dogma wurde, mit der Lehre von der Auferstehung. Hier fühlte man sich denn auch genötigt, die Lehre gegenüber dem Spott und den Anfechtungen der Gegner aus der Schrift zu begründen. Auch Jesus gab den Sadduzäern gegenüber einen Schriftbeweis für die Auferstehung. So wird von Gamaliel II. berichtet, daß er im Streit mit den Ungläubigen die Auferstehung der Toten aus einer Reihe von alttestamentlichen Stellen, Dt 31 16, Jes 26 19, Hohel 7 10, Dt 4 4 bewiesen habe. Sanhedrin 90 b, Bacher I² 82 [1], Wünsche II 3, 144 f.

Im alexandrinischen Judentum spielte natürlich die Tradition keine solche Rolle wie im palästinensischen. An der Weiterbildung des Rechts und des Kultus hatte man kein unmittelbares Interesse. Aber auch Philo beruft sich auf diese mündliche Tradition. Er will das Leben Moses (Vita I § 4, M. II 81) nach der Schrift und der Ueberlieferung der *πρεσβύτεροι* erzählen. »*μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν . . . καὶ παρά τινων ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων· τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον.*« Philo hat also in seinem Bericht die mündliche Tradition mit der Erzählung der Schrift (der Vorlesungsbücher) verbunden. *τὰ λεγόμενα* entspricht dem Begriff der Mischna, *τὰ ἀναγινωσκόμενα* dem der Mikra. Nach Eus. Pr. Ev. VIII 7 6, M. II 629 kennt Philo *μυρία δὲ ἄλλα ἐπὶ τούτοις, ὅσα καὶ ἐπὶ ἀγράφων ἐθῶν καὶ νομίμων, κἂν τοῖς νομίμοις αὐτοῖς.* Vgl. Jos. A. XIII 297 f.

Diese ganze Art und Weise der Schriftbetrachtung, in der man vermöge einer künstlichen Auslegung die heilige Schrift unmittelbar in das Leben der Gegenwart hineinzog und mit allen seinen Alltägigkeiten und kleinsten Bedürfnissen aufs engste verband, erzeugte nun ihrerseits eine eigentümliche Art von Buchfrömmigkeit. Das Merkmal dieser Frömmigkeit ist die »Bibelfestigkeit«. Die immer wiederholte Lektüre und das Gedächtnis spielen eine große Rolle in ihr. Die gedächtnismäßige, buchstäblich genaue Aneignung einer großen Menge von Bibelworten, die Fähigkeit auf alle Lagen des Lebens die treffendsten Bibelstellen anwenden zu können, die Gewandtheit, entlegene Bibelstellen in buntem, kaleidoskopartigem Spiel rasch zu kombinieren, bilden das Merkmal der Frommen. Wer das kann, macht Eindruck. Ein Stück jener Bibelbildung besaß nach der Ueberlieferung wenigstens auch Jesus. Die Evangelien erzählen gern, wie er mit dieser Kunst die Theologen in die Enge trieb. Wer möchte leugnen, daß sich mit einer solchen Bibelfestigkeit eine ernste, tiefe und schlichte Frömmigkeit verbinden kann! Wurden die Gedanken der Schrift auch noch so mechanisch, in der Verein-

[1]) Vgl. ebendort Josua ben Chananjas Gespräch mit den »Römern« über denselben Gegenstand. Josua beweist aus Dt 31 16 (Wünsche II 3, 145). In die christliche Apologetik werden viele dieser Beweise aus der jüdischen Theologie übergegangen sein. Vgl. Sanhedrin XI 1: Keinen Anteil an der zukünftigen Welt hat, wer sagt, daß sich die Auferstehung der Toten nicht aus der Schrift beweisen lasse.

zelung und aus dem Zusammenhang gerissen aufgefaßt: an dem Leben und der Gewalt auch der einzelnen Sprüche entzündete sich neues Leben. Und die eindringende, wenn auch noch so unzureichende, Beschäftigung mit der Schrift trug ihre Früchte. Wer könnte aber auch die Gefahren einer solchen Frömmigkeit verkennen, die Gefahr einer angelernten, nicht erfahrenen, auf dem Gedächtnis ruhenden Frömmigkeit, die Abwendung des Sinnes aus der Gegenwart in die Vergangenheit, aus der Praxis zur Theorie, die Neigung aus dem Ernstesten im Leben ein leeres Gedanken- und Gedächtnis-Spiel und einen Prüfstein für den Scharfsinn eines entarteten Verstandes zu machen! Jesus in seiner Verkündigung und Paulus in seinen Briefen haben auch wie die Zeitgenossen mit der Schrift gearbeitet, aber sie hatten Besseres und Höheres als jenen biblischen Scharfsinn.

Es erübrigt noch, kurz die Art der rabbinischen Exegese zu charakterisieren. Ihr Hauptmerkmal ist, daß sie sich an den Wortlaut der Schrift bindet. »*Der Schriftsinn tritt nicht aus dem Bereich des Wortlauts*« Schabbath 63 a, Wünsche I 146. Sie will nicht umdeuten, sondern dem Wortlaut zu seinem Recht verhelfen, ihn bis in seine kleinsten Kleinigkeiten und feinsten Feinheiten ausdeuten. Man nahm an, daß jedes Wort der Schrift inspiriert sei, jeder Buchstabe und jedes Zeichen absichtsvoll dastehe, jede Kleinigkeit verborgene Geheimnisse enthalte. Zunächst bearbeitete man die Schrift unter Anwendung logischer Regeln. Die sieben Regeln Hillels und die dreizehn des R. Ismael gaben die Gesetze dafür. Man schließt a minore ad maius (vgl. das Schlußverfahren des Paulus), per analogiam, man leitet aus einer oder mehreren Schriftstellen einen Hauptsatz ab und wendet diesen auf andere Stellen an, man schließt vom Allgemeinen zum Besonderen und vom Besonderen zum Allgemeinen, man erklärt eine Stelle unter Zuhilfenahme der andern, man stellt den Grundsatz auf, daß eine Stelle aus ihrem Zusammenhang erklärt werden müsse. Es sind das im Grunde alles ganz brauchbare und wirklich gute Regeln exegetischer Auslegung. Aber man übertreibt sie bis ins Ungemessene, man setzt mit ihrer Hilfe alles und jedes miteinander in Beziehung; man holt den Beweis aus dem Fernstliegenden und Willkürlichsten (Beispiele Weber § 26, Schürer II 411 ff., Strack 109 ff.). Es gilt ja doch als Endziel die möglichst lückenlose Ableitung der gegenwärtigen Praxis. Von der regelrechten Auslegung (Midrasch) unterschied man später noch die bloße Hindeutung רֶמֶז, den Hinweis זֵכֶר, die Anlehnung אַסְמַכְתָּא. Jedes Zeichen, jeder Buchstabe, jede Partikel und jede Stellung der Worte wird bedeutungsvoll. Und hier ist der Willkür kein Ende. Man vertauscht die Buchstaben, oder stellt sie um, man berechnet den Zahlenwert der Buchstaben und schließt aus der gewonnenen Zahl oder bildet mit ihr neue Worte (Gematria), man vertauscht die Buchstaben mit den ihnen im Alphabet gegenüberstehenden (א = ת ב = ש), man setzt die einzelnen Buchstaben als Anfangsbuchstaben einer Reihe von Worten, die zusammen einen Satz ergeben (Notarikon). Weber § 27. So mündete die Exegese in vollkommene Willkürlichkeit. Ihr Charakter bleibt aber immer derselbe, es ist eine Exegese des Buchstabens II Cor 3 6. Sehr viel Material bei Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung I, II 1905.

Von der palästinensisch rabbinischen Exegese sehr weit verschieden ist die alexandrinische, wie sie ihren Meister in Philo gefunden hat. Man

kann sie schließlich gegenüber der Exegese des γράμμα als eine pneumatische bezeichnen. Freilich ist diese letztere damit nicht besser, und beide sind gleich willkürlich. Philo und die ihm verwandten Exegeten gehen überall von dem Grundsatz aus, daß neben und hinter dem Sinn des Wortlauts ein tieferer Sinn in der Schrift enthalten sei. Vgl. Gfrörer, Philo I 68—113. Dieser verhält sich zu jenem in den meisten Fällen wie die Seele zum Leib. Er tritt neben den andern, nur in den selteneren Fällen hebt er ihn auf. Diesen geistigen Sinn gilt es mit allen Mitteln zu erforschen, er hängt in gesetzmäßiger Weise mit dem Wortsinn zusammen und ist nach bestimmten Regeln zu gewinnen. Philo folgt in seinen Deutungen nicht der reinen Willkür, sondern einer ganz bestimmten Methode. Dieses ganze Verfahren, in dem Philo es, wenn man denn will, zu einer gewissen Meisterschaft gebracht hat, wurde von den ersten Anfängen als allegorische Exegese bezeichnet. Das Hauptwerk des Philo führt den Titel *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι*. Ihr Vorbild hatten Philo und vor ihm Aristobul (s. o. S. 28 f.) an der allegorischen Umdeutung der Traditionen, Erzählungen und Dichtungen des volkstümlichen hellenischen Götterglaubens, wie sie namentlich in der Stoa geübt wurde. Man kann sie in Griechenland über die Sophistik bis ins 6. Jahrhundert v. Chr. zurückführen. Vereinzelt ist sie in Aegypten schon seit etwa 2000 v. Chr. in den Kommentaren zum Totenbuch nachweisbar. Sie ist überall da notwendig, wo es gilt, überlebte und überholte Anschauungen mit denen der Gegenwart auszugleichen. Für das Judentum der Diaspora war sie wichtiger als für das palästinensische, weil dort der Gegensatz gegen die hellenistische Umwelt stärker und die Auseinandersetzung mit ihr dringender war.

Die beiden Methoden sind ihrem Wesen nach grundverschieden; im einzelnen, in der Willkürlichkeit des Verfahrens, in dem Schließen aus zusammenhangslosen Einzelheiten, in dem Wertlegen auf unbedeutendste Kleinigkeit ähneln sie sich wieder völlig. Aber der Grundcharakter bleibt verschieden, wie auch ihr Endziel verschieden ist. Denn für die pharisäische Schule handelt es sich um die Rechtfertigung der verschlungenen Gesetzespraxis aus der Thora, für die Alexandriner um die Versöhnung der mosaischen Offenbarung mit hellenischer Weisheit.

Hier und da findet sich natürlich auch einmal bei palästinensischen Gelehrten die Theorie vom doppelten Schriftsinn. Paulus übt die spezifisch rabbinische (Gal 3 16) und daneben hie und da die allegorisierende Exegese (Gal 4 22—31), Apollos, der mit seiner Weisheit den Korinthern so sehr behagte, war als Alexandriner Vertreter der allegorischen Exegese. Act 18 24 f. — Die christliche Kirche folgte im ganzen der in Alexandria ausgebildeten Methode.

Schließlich aber haben beide Arten von Schriftauslegung ihre gemeinsame Wurzel. Das Dogma von dem Vorhandensein inspirierter Schriften erheischt mit Notwendigkeit diese Folgerung. Eine Frömmigkeit, die sich an den Buchstaben und Wortlaut eines Schriftkanons bindet, muß in der Schriftauslegung ein Mittel haben, Buchstaben und Wortlaut zu vergewaltigen. Eine »kirchliche« Exegese ist immer eine gewalttätige Auslegung, mag dies verhüllter oder unverhüllter zum Ausdruck kommen.

KAPITEL VII. DIE THEOLOGEN

Die jüdische Religion tritt mit alledem in ein Stadium, in welchem sie neuer Führer bedarf. Den Platz, den früher die Propheten und daneben vorher und nachher die Priester eingenommen haben, erobern nun die Schriftgelehrten, die Theologen: »*Die Schriftgelehrten und Pharisäer haben sich auf Moses Stuhl gesetzt, alles was sie euch sagen, das tut und haltet.*« Mt 23 2 f.

Der Stand der Schriftgelehrten ist aus dem der Schreiber hervorgegangen; beide heißen סֹפֵר *γραμματεύς*. Die Geschichte der Schreiber oder der Weisen, der Gelehrten, wie sie auch genannt werden, läßt sich jetzt über Israels Vorzeit hinaus bis in die kanaanitische Kultur verfolgen; und es ist sehr beachtenswert, daß der Titel des »Schnellschreibers« (סֹפֵר מָהִיר), den noch Es a 7 6 erhält, schon den Kanaanitern geläufig war und durch die internationalen Zusammenhänge der Wissenschaft schon im 2. Jahrtausend v. Chr. auch nach Aegypten gekommen ist [1]. Aber im Unterschied von dem profanen »Schreiber« pflegen wir im Deutschen die Bezeichnung des »Schriftgelehrten« nur für diejenigen Schreiber zu verwenden, die, fromm gerichtet, sich mit dem Abschreiben, dem Auslegen und der Verbreitung der Heiligen Schrift beschäftigten. Die Schreiber konnten zu Schriftgelehrten erst werden, als der Begriff der Heiligen Schrift und des Kanons sich auszubilden begann. Der Anfang dieser Entwicklung reicht bis zum Deuteronomium, also bis in die Zeit Josias vor dem Exil, zurück; die Schriftgelehrten sind es wahrscheinlich gewesen, die dies Werk geschaffen haben [2]. Aber der erste Vertreter dieses neuen Typus von Religionsführern, den wir mit Namen nennen können, war Esra, zweifellos Priester und Schriftgelehrter zugleich [3]. Im allgemeinen haben in den ersten Jahrhunderten nach Esra und Nehemia wohl noch die Priester die Führung der Religion in Händen gehabt, nicht die Schriftgelehrten. Der Sirazide nennt den Schriftgelehrten Esra überhaupt nicht, nur den Nehemja 49 13. Die Religion, die in ihrer Literatur Psalmen, Hiob und den »Propheten« Jonas hervorbrachte, ist noch nicht vom Schriftgelehrtentum in seiner späteren typischen Ausprägung beherrscht. An einer bemerkenswerten Stelle redet die Chronik (I 2 55) von den Geschlechtern der Schriftgelehrten, die Jabez bewohnen. Damit hängt die Verherrlichung von Jabez I 4 9 f. zusammen. Wir dürfen uns denken, daß die Schriftgelehrten in diesen Jahr-

[1]) Vgl. Greßmann, ZAW XLII, 1924, S. 292 ff.

[2]) Vgl. Greßmann, ZAW XLIII, 1925, S. 146 f.

[3]) Esra heißt Neh 8 1 Schriftgelehrter, aber V. 2 Priester, V. 4 wieder Schriftgelehrter, V. 9 Priester und Schriftgelehrter, V. 13 endlich Schriftgelehrter. In dem Brief des Artaxerxes wird Esra Priester כָּהֲנָא und daneben סִפַּר דָּתָא, Schreiber des Gesetzes, genannt, Es 7 12. Vgl. darüber zuletzt Meinhold in der Marti-Festschrift (Beihefte zur ZAW 41, 197 ff.).

hunderten an einer oder an mehreren Stellen sich als Gilden zusammenschlossen[1]. Zu Sirachs Zeit spielt der Gelehrte[2] allerdings schon eine bedeutende Rolle; der Gelehrtenstand ist der erste Stand geworden, aber freilich ist der Gelehrte des Siraziden noch immer nicht der Schriftgelehrte nach dem Typus einer späteren Zeit. Der Schriftgelehrte ist ihm der »Weise«, dessen Besitz »die Bildung« (*παιδεία*) ist[3]. Er hat seine Bildung durch Reisen erworben, er hat mit den Großen verkehrt und ist an Fürstenhöfen gewesen 39 4 vgl. 51 5; von den Darlegungen berühmter Männer hat er gelernt, sich an dem Wechseln weiser Sprüche und dem Lösen von Rätseln gebildet. 39 2 f.[4] Dies Ideal des Weisen ist nicht ganz ohne griechischen Einfluß entstanden. Die spätere griechische Popularreligion der Gebildeten und die jüdische Religion machen hier parallele Entwicklungen durch. Die Frömmigkeit wird in beiden Gegenstand der Betrachtung des angestrengten Nachdenkens. Das Vorbild des Siraziden ist vielleicht der reisende Philosoph der hellenistischen Kultur, dessen Rat an Königshöfen und in der Stadtgemeinde, bei der Gründung und Einrichtung von Städten und ihrer Verwaltung, bei Gericht und in der guten Gesellschaft so hoch angesehen war. Zum Ideal der Bildung (*παιδεία*) gehört auch bei ihm vor allem die Gewandtheit im Umgang, die Beherrschung der Formen des gesellschaftlichen Lebens, die Geschicklichkeit im Verkehr mit den Großen usw. Auch ihm ist der Weise der wahrhafte Lenker seines Volkes. 37 23: »*Der wahrhaft weise Mann belehrt sein Volk*«; 37 26: »*Der weise Mann erwirbt sich bei seinem Volke Ehre, und sein Name lebt in Ewigkeit*«. In der Gemeindeversammlung hört man auf ihn, auf dem Stuhl des Richters sitzt er. Aber man darf freilich auch bei Sirach den Satz umkehren: Nur der Gesetzeskundige ist der wahre Weise, das Gesetz ist der Weg zur Weisheit. Das ist der Grundton, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht, der Lieblingsgedanke, den zu verkünden er nicht müde wird. Die weltdurchwaltende Weisheit Gottes hat sich im Gesetz verkörpert (s. o. S. 119). Alle Weisheit stammt vom Herrn 1 1, und Gottesfurcht ist Anfang und Wurzel, Vollendung und Ende der

[1]) Daneben werden I 4 14. 23 Gilden der Zimmerleute und Töpfer erwähnt. Zum Beruf des Gelehrten gehörte außer Schreiben und Lesen die ganze Bildung ihrer Zeit, obwohl man sich den Unterschied vom Ungebildeten nicht allzu groß und nach moderner Art vorstellen darf.

[2]) Sirach 38 24 ff.

[3]) In dem vierten Brief des Heraklit, der eine jüdische, gegen heidnischen Polytheismus gerichtete Ueberarbeitung erfahren hat, wird besonders die *παιδεία* gepriesen. Für diesen Gedanken war das Judentum empfänglich. Bernays S. 25 Z. 44 (vgl. Z. 9, 33).

[4]) Der Sirazide steckt tief in dem Ideal seiner Zeit und Umgebung von Bildung. Zu ihm gehört auch die Fähigkeit, Rätsel zu stellen und Rätsel zu raten. Erläuterungen dazu bieten die Achikarlegende und die Erzählungen von dem Verkehr Salomos und Hirams, die uns aus Menander und Dios bei Josephus c. Ap. I 106—127 aufbewahrt sind.

Weisheit 1 1. 14. 16. 20. 27, 19 20, 21 11. Daher »*verlangst Du nach Weisheit so halte die Gebote, und der Herr wird Dir sie spenden*« 1 26. Vgl. 6 37, 15 1. So ergibt sich ihm die ungemein wichtige Gleichsetzung von Frömmigkeit und Bildung, daher der immer wiederkehrende Lobpreis der *παιδεία* (מוּסָר) [1], 26 14 *οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα πεπαιδευμένης ψυχῆς*. Umgekehrt sind Unverstand, Unbildung und Gottlosigkeit dasselbe. Die Ungebildeten sind die Gottlosen. »*Nicht ist weise, wer das Gesetz haßt*« 33 (36) 2 (H.). Vgl. 19 22, 20 24, 21 19, 23 15, 32 (35) 17. Der Fromme (*εὐσεβής*) und der Ungebildete sind Gegensätze. Die Frömmigkeit ist für Sirach freilich — hier ist er ganz Jude — das Zentrum aller Weisheit. Der einfach Fromme ist ihm mehr und besser als der nur Weise, oder gar als der schlaue Sünder; nur die fromme Weisheit ist wahre Weisheit. Die Klugheit ohne Frömmigkeit ist Schlauheit und Bosheit. 19 24, 25 10 [2].

Ein einflußreicher neuer Gedanke ist in die Religion Israels eingetreten. Frömmigkeit ist Bildung, Frömmigkeit und Tugend sind lehrbar. Es kommt auf Zucht und Erziehung an. Daher ist die Gesellschaft, in der der Mensch sich bewegt, so ungemein wichtig. Daher die immer wiederkehrende Ermahnung, die Gesellschaft der Weisen aufzusuchen und die Toren zu meiden. Der Weise ist der wahre Führer in jeder Beziehung. Der Weise tritt an Stelle des Propheten. 39 6: »*Wenn der Herr, der Allmächtige, es will, so wird er mit dem Geist der Einsicht erfüllt.*« Die Weisheit verheißt, daß sie Bildung hervorstrahlen lassen will und Lehre ausgießen wie Prophezeiung. 24 32 f.

Wie weit der Sirazide schöpferisch mit diesen Anschauungen gewesen ist, steht dahin. Aelter als er sind die Sprüche. Einige späteste Psalmen (1, 19 b, 119) vertreten dieselbe Anschauung, aber in gesetzlicher Verengung [3].

Jedenfalls kann man den Einfluß des Siraziden nicht hoch genug anschlagen. Festgesetzt hat sich in der Seele des Judentums das Bewußtsein, daß Frömmigkeit lehrbar und der Gelehrte der Träger der Frömmigkeit sei. Auch im palästinensischen Judentum wurde diese Anschauung weiter gepflegt. Gesetzeskenntnis und Weisheit sind für den Verfasser der Grundschrift der Testamente identisch (Levi 13). Besonders beweiskräftig ist ein Ausspruch Hillels P. Aboth II 5: »*Kein Ungebildeter* (בּוּר) *hat Religion (Sündenfurcht),*

[1]) 21 21, 22 6, 22 17, 24 32, 32 (35) 14 »*wer den Herrn sucht, eignet sich Bildung an*«, 33 18 (30 26). — Die LXX übersetzt bezeichnenderweise שֹׁטֵר (Aufseher, Beamter), Ex 5 6, 10, 14 f., 19, Jos 1 10, II Chron 19 11 mit *γραμματεύς*.

[2]) Vgl. Pirke Aboth III 9 (R. Chanina ben Dosa, 1. Jh.): »*Jeder, dessen Religion* (»*Sündenfurcht*«) *der Weisheit vorangeht, dessen Weisheit ist von Bestand*«. Jochanan ben Zakkai: »*Ein Weiser mit Gottesfurcht ist ein Weiser, der sein Werkzeug in der Hand hat.*« Aboth R. Nathans. Hamburger II 924.

[3]) Vielleicht liegt in Ps 119 99 eine Polemik gegen griechische Weltweisheit vor.

kein Laie (עַם הָאָרֶץ) *ist fromm*«[1]. Wenn in der Mischna an vielen Stellen der Chaber (חָבֵר = Pharisäer) im Gegensatz zum Amhaarez[2] steht, so ist dies der greifbarste und eigentliche Unterschied zwischen beiden: Der Pharisäer ist der »Gebildete«, der im Gesetz Unterrichtete, der Theologe und Jurist, der »Amhaarez« ist der Ungebildete, der gemeine Mann, der Laie. Zum Hochmut der Frömmigkeit gesellt sich der Hochmut der Bildung. In den Pirke Aboth wird fast in jedem dritten Spruch der Wert der Bildung und Lehre gepriesen. Aus den Evangelien kann man lernen, wie sehr dieses Bündnis von Frömmigkeit und Bildung, d. h. in diesem Fall toter Gelehrsamkeit, der Religion schadete. Man begreift von hier aus den Jubelruf Jesu: »*Ich danke Dir Vater, Herr Himmels und der Erden, daß Du dieses den Weisen und Gebildeten verborgen und den Ungebildeten (Unmündigen) offenbart hast*«. Mt 11 25, Lc 10 21.

Obendrein trat im weiteren Verlauf der Entwicklung nach der Zeit des Siraziden alsbald eine gewaltige Verengung des Begriffes von Lehre und Weisheit ein. Hatte Sirach das Gesetz zwar als Mittelpunkt und Kern der Weisheit empfunden, so war die Weisheit bei ihm weltweit, sie war ihm Sinn und Aufgeschlossenheit des Menschen für die weltdurchwaltende Vernunft Gottes, und das Gesetz war für ihn wesentlich Ethik. In der weiteren Entwicklung wird die Weisheit mehr und mehr ausschließlich auf die Kenntnis des Gesetzes beschränkt, und das Gesetz wird wieder wesentlich als Rechts-, Kult- und Zeremonialvorschrift betrachtet. Die Entwicklung ist langsam gegangen, noch von Hillel[3] rühmt man, daß er das heilige und profane Wissen in gleicher Weise beherrscht habe. Sanhedrin 16, Baba Bathra 139, Hamburger II 402. Doch wurde der Gesichtskreis enger und enger, bis man das Lesen weltlicher Schriften verbot oder als gefahrbringend ansah und den Gebrauch der griechischen Sprache untersagte oder auf ein Geringes beschränkte (s. o. S. 95). Und schon zu Jesu und Pauli Zeiten ist jedenfalls die Bildung des Juden ganz wesentlich Gesetzesbildung gewesen.

Erst allmählich hat auch die neue Art der Gelehrsamkeit denjenigen Einfluß auf das Volk bekommen, den sie im neutestamentlichen Zeitalter unbestritten innehatte. Die Ueberlieferung der Schule selbst, der doch daran liegen mußte, die Anfänge der Schriftgelehrsamkeit möglichst weit zurückzudatieren, geht mit ihnen kaum über die Makkabäerzeit hinaus. Der an der Spitze der Traditionskette in den Pirke Aboth (s. o. S. 157) genannte Simeon der Gerechte war wahrscheinlich der Zeitgenosse des Siraziden, den dieser am Schluß seines Ueberblickes über die Geschichte seines Volkes mit einem Hymnus

[1]) Vgl. Jo 7 49; andere Stellen bei Köberle, Sünde und Gnade, 507.

[2]) Schürer II 454 f. hat die Stellen gesammelt.

[3]) Vgl. auch die Schilderung des Umfanges der Gelehrsamkeit des Jochanan ben Zakkai. Sukka 28. Wünsche I 391 f.

verherrlicht hat[1]. Hier hat die Ueberlieferung eine gute Erinnerung bewahrt. Die Schriftgelehrten als Lenker des Volkes sind eine verhältnismäßig junge Erscheinung. Auch die Frommen der Makkabäerzeit, die *συναγωγὴ τῶν Ἀσιδαίων*, die Märtyrer, die für das Gesetz in den Tod gingen, werden doch nur zum Teil mit den gelehrten Kreisen des Volkes zusammengehangen haben[2]. Die Makkabäer hatten in den Anfangszeiten einen großen Teil des Volkes hinter sich. Jene Zeiten der nationalen Befreiungskämpfe waren nicht günstig für die Ausbildung des Schriftgelehrtentums. Erst mit dem Ende der Makkabäerzeit erscheint als erste etwas greifbare Gestalt die des Simon ben Schetach zur Zeit des Alexander Jannäus und der Alexandra. Die eigentlich grundlegende Zeit für die Ausbildung des Schriftgelehrtentums aber war die nachpompejanische und herodianische Zeit. Nun treten die Schriftgelehrten, ein Sameas und Pollio[3], ein Hillel und Schammai, deutlich hervor; jetzt ist auch der Charakter des Schriftgelehrtentums fertig.

Wir haben uns die Schriftgelehrten[4] in der Zeit ihrer vollendeten Ausbildung als ein Mittelding zwischen Theologen und Juristen zu denken. In erster Linie sind sie freilich Theologen. Ihr Beruf ist das Studium und die Auslegung des Gesetzes[5]. Doch enthält das Gesetz ja vor allem das jüdische Recht. Als Ausleger der Schrift sind die Schriftgelehrten die Bildner des Rechtes. Sie leiteten das Recht aus der Schrift ab, sie beherrschten die ja nur mündlich überlieferte

[1]) Josephus gibt zwar dem Großvater dieses Simon (bei ihm Simon I.), den er beinahe ein Jahrhundert früher ansetzt, den Beinamen des Gerechten (A. XII 43). Aber die Hohenpriesterliste des Josephus ist durchaus unzuverlässig und willkürlich zurechtgestutzt. Daß der in der späteren jüdischen Tradition weitbekannte und hochgerühmte Simeon, der Gerechte, identisch sei mit dem Hohenpriester, den Sirach so hoch gepriesen hat, ist eine unmittelbar sich aufdrängende Vermutung. In der jüdischen Ueberlieferung (Menachoth 109 b. Vgl. Joma 39 b) ist Simon, der Gerechte, der Vater des Onias der Makkabäerzeit. Das von Simon, dem Gerechten, in den Pirke Aboth nur durch ein Glied getrennte Paar der Schriftgelehrten Jose ben Joëzer aus Zereda und Jose ben Jochanan aus Jerusalem scheint bereits der Makkabäerzeit anzugehören. Nach einer Ueberlieferung, Bereschit R. Par. 65 22, war ersterer Märtyrer, und als sein Neffe wird Jakim, der Alkimos der Makkabäerzeit, genannt. Dérenbourg 53.

[2]) Doch vgl. Dan 11 33, 12 3, überhaupt die Person des Verfassers des Danielbuches. I Macc 7 12 f. werden die *γραμματεῖς* neben den *ἀσιδαῖοι* genannt, nach II Macc 6 18 ist der eine der Märtyrer, Eleasar, ein Schriftgelehrter. Vgl. I Hen. 92 1, 94 5, 98 3 (Wissen und Weisheit 98 9, 99 10, 101 8, Jub. 4 17).

[3]) Vgl. Jos. A. XIV 172, XV 3 f., 370.

[4]) Vgl. Schürer II 372 ff.

[5]) Das Gesetz bestimmt den Umfang und die Grenze ihres Wissens. Sie heißen im Neuen Testament auch *νομικοί* Mt 22 35; Lc 7 30, 10 25, 11 45 f. 52, 14 3, *νομοδιδάσκαλοι* Lc. 5 17; Act 5 34; Josephus charakterisiert sie als *ἐξηγηταὶ τῶν πατρίων νόμων* A. XVII 149, als die, die das Gesetz genau kennen und die Bedeutung der heiligen Schriften auslegen können XX 264, oder als *ἱερογραμματεῖς* B. VI 291, auch als *σοφισταί* B. I 648 ff., II 433.

Tradition der Rechtspraxis und entwickelten diese weiter. Und sie waren unbedingte Autoritäten, ihren Feststellungen beugte sich alles, auch die Aristokratengeschlechter und die Priester. Jos. A. XIII 288, XVIII 17. Sie wurden schließlich die entscheidenden Autoritäten für die oberste Rechtsbehörde, das Synedrium [1]. An die Theorie schloß sich die Praxis. Sie übten auch praktisch das Rechtsprechen. Schon Sirach spricht ihnen vorzugsweise das Richteramt zu 38 33. Im großen Synedrium saßen im neutestamentlichen Zeitalter neben dem Hohenpriester und den Priestern auch die *γραμματεῖς* [2]. Die Schriftgelehrten übernahmen dann weiter die Leitung des synagogalen Gottesdienstes. War diese auch nicht rechtlich festgelegt, so war sie doch tatsächlich gegeben und durch die Lage der Dinge erfordert. Ueber ihren Einfluß nach dieser Seite und seine Bedeutung werden wir erst im folgenden Abschnitt reden. Sie waren ferner auch die täglichen Ratgeber des Volkes in allen Sachen der Religion, des Kultus, der Zeremonie. Man könnte von ihrer seelsorgerlichen Tätigkeit sprechen. Aber dann wäre man doch in Gefahr zu idealisieren. Gesetzeslehrern, die das Vermögen der Witwen zehnteten und darauf achteten, daß man von Minze, Dill und Kümmel die Abgaben richtig einlieferte, tut man mit der Bezeichnung als Seelsorgern zu viel Ehre an. Schließlich sind sie die Akademiker, die Lehrer des Gelehrtennachwuchses in den Gelehrtenschulen.

Ueber die Entstehung dieser Gelehrtenschulen wissen wir wenig. Vielleicht sind sie ebenso alt wie die Synagoge (s. u.). Jedenfalls ist ihr Bestand im neutestamentlichen Zeitalter durch sehr zahlreiche Zeugnisse der Mischna sicher gestellt [3]. In den Gelehrtenschulen sam-

[1]) Ueber das Synedrium vgl. Schürer II 237 ff. Eine *γερουσία* in Jerusalem ist schon in der frühmakkabäischen Zeit bezeugt (vgl. vor allem das echte Aktenstück II Macc 11 27). Ueberhaupt wird ein Rat der Notabeln an der Spitze der jüdischen Gemeinde so lange bestanden haben, wie die Gemeinde des nachexilischen Jerusalems. Die Organisation des Synedriums aber, wie wir sie aus dem Neuen Testament kennen, stammt vielleicht erst aus der Zeit des Endes der Makkabäerherrschaft. Vorhanden ist das *συνέδριον* unter Hyrkan II. (Jos. A. XIV 171 ff.), hier auch der Name zum erstenmal. In ihm spielt sofort der Schriftgelehrte Sameas (Schemaja) eine Rolle. In Herodes Zeit trat das Synedrium naturgemäß gänzlich zurück. Nach der Verbannung des Archelaos (6 n. Chr.) scheint es wieder in sein Recht getreten zu sein.

[2]) *ἀρχιερεῖς γραμματεῖς πρεσβύτεροι*: Mt 27 41, Mc 11 27, 14 43. 53, 15 1. *ἀρχιερεῖς γραμματεῖς*· Mt 2 4, 20 18, 21 15; Mc 10 33, 11 18, 14 1, 15 31; Lc 22 2, 22 66, 23 10.

[3]) Das Lehrhaus בֵּית הַמִּדְרָשׁ; יְשִׁיבָה wird bereits bei Jesus Sirach 51 23. 29 erwähnt; vgl. Schürer II 386 Anm. 49. Wenn Pirke Aboth I 4 als ein Satz des Jose ben Joëser überliefert wird: »*Dein Haus sei ein Sammelplatz der Weisen*«, so ist aus diesem Spruch nichts Sicheres über das Lehrhaus zu erschließen. In den Jugendsagen, welche die Ueberlieferung aus Hillels Leben zu berichten weiß (Joma 35 b), spielt das Lehrhaus eine Rolle. In Jerusalem scheinen die Schulen sich auch in den Räumen des Tempels versammelt zu haben. Lc 2 46, 20 1, 21 37; Mt 21 23, 26 55; Mc 14 49; Jo 18 20. R. Jochanan lehrte im Tempel. Pesach 26 a. Schlatter S. 12.

melten die Rabbinen ihre Schüler. Als ein Ausspruch der Männer der großen Synagoge wird der Satz überliefert: »*Stellet viele Schüler auf*«. Pirke Aboth I 1. Der Spruch des Abtalion, Pirke Aboth I 11, handelt von der Verpflichtung des Lehrers dem Schüler gegenüber. — Hillel mahnt I 12 f.: »*Leite die Menschen zum Gesetz*«[1]. Schammai ermahnt zu dauerndem Studium: »*Mache das Thorastudium zum ständigen Geschäft*« I 15; Rabban Gamaliel II: »*Verschaffe Dir einen Lehrer*« I 16[2]. Das Lehren bestand wesentlich in der mündlichen Ueberlieferung des gewaltigen Stoffes der Tradition. Das Lernen ist Memorieren, Wiederholen (*δευτεροῦν* שָׁנָה s. o.). Daneben fand im Lehrhaus auch die Erörterung der Weisen über die Fortbildung der Lehre statt. Die Schüler durften zuhören. Das Ideal des Schülers war, die Lehre des Meisters möglichst getreu weiterzugeben. Der Schüler stand zum Lehrer in einem Pietätsverhältnis außerordentlicher Art. Er diente ihm auch in seinen persönlichen Bedürfnissen (שמוש חכמים, P. Aboth, Anhang VI 5), er folgt ihm (*ἀκολουθεῖν* N. T.). Schürer II 377, Weber 132. Einen lebendigen Eindruck von der Gelehrtenschule gibt das Bild, das die spätere Ueberlieferung von Jochanan ben Zakkai zeichnete: »*Niemand war früher als er im Lehrsaal, und nie schlief er im Lehrsaal, weder mit Vorsatz noch zufällig, ... ließ niemanden im Lehrsaal zurück, ehe er hinausging; und niemand sah ihn sitzen und schweigen, anstatt sitzen und wiederholen ... und er sprach kein Wort, das er nicht aus dem Munde seines Lehrers gehört hätte; und nie sagte er, die Zeit ist da, um aus dem Lehrsaal aufzubrechen.*« Sukka 28 a, Schlatter 10 f.

So sieht die Religion, welche lehrhaft geworden ist, bei ihren Führern und Trägern aus. Sie ist fast nichts anderes mehr als Lehre und Theologie. Auch hier noch kann man den oben beobachteten Einfluß des griechischen Lebensideals nicht verkennen. Wie hier so dort ist das Ideal die Weisheit; die Ueberzeugung herrscht, daß Lehre und Bildung den Menschen das verschaffen, was das Leben des Lebens wert macht. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß in der Schule der Rabbinen der Ernst, die Bezogenheit auf das Leben, das Streben auf ein Volksganzes zu wirken, das feste Pflichtbewußtsein viel gewaltiger und mächtiger waren als in den griechischen privaten, sich um das Volksleben und die Außenwelt kaum kümmernden Philosophenschulen. Gestalten wie die Hillels, Gamaliels, Jochanans erfordern unbedingte Achtung, sie haben trotz aller Absonderlichkeit etwas Rührendes, ja Eindrucksvolles. Aber auch die Kehrseite darf nicht vergessen werden: Welch eine enge Welt ist hier die Religion geworden, wie ist hier alle selbständige geistige Regsamkeit und Frische, das Leben selbst getötet.

[1]) Vgl. ebend. II 7 Hillels Hymnus auf die Lehre: »*Viel Schule, viele Weisheit.*«

[2]) Derselbe Spruch »*Verschaffe Dir einen Lehrer, erwirb Dir einen Genossen*« ist I 6 von Josua ben Perachja überliefert.

Welch ein Abstand zwischen der gottbegeisterten Rede der Propheten und den Gesetzesstreitigkeiten der Männer der Schule, ja selbst noch zwischen dem weltoffenen Wesen des Siraziden und dem Rabbinen, dessen Welt das Lehrhaus geworden ist. Zu dem Größten an Jesus gehört sein Gegensatz gegen diese γραμματεῖς, daß er nicht lehrte wie »die Theologen« (Mc 1 22), daß er das Volk von den Theologen — wenigstens auf einige Zeit — erlöste.

Ueber die äußere Organisation des Rabbinentums wissen wir wenig. Von dem Ansehen der γραμματεῖς im Volk zwar berichtet das Neue Testament zur Genüge; auch von den Titeln (Rab, Rabba, Rabban, Rabbon (-un) διδάσκαλος, ἐπιστάτης, πατήρ, καθηγητής; vgl. Mt 23 9—10), die man ihnen gab. Rabbi, nicht als Anrede sondern als Titel, scheint erst in nachneutestamentlicher Zeit aufgekommen zu sein. Hillel und Schammai heißen noch nicht Rabbi. Schürer II 376. Im Neuen Testament ist ῥαββί noch Anrede. — Wir wüßten gern, wer denn nun eigentlich als γραμματεύς angesehen wurde. Die Anforderungen, die an ihn gestellt wurden, kennen wir. Aber wie erwies man, daß man diesen Anforderungen genüge? War eine bestimmte Lehrzeit festgesetzt oder die Regel? Schloß die Lehrzeit der Schüler mit einer Prüfung? Oder war das Gewerbe der Schriftgelehrten noch ein ganz freies? Für die spätere Zeit sind wir ziemlich genau unterrichtet. (Weber 133, vgl. Hamburger RE Art. Ordination.) Danach war die Lehrfähigkeit an ein bestimmtes Alter (40 Jahre) geknüpft und an die vollkommene Beherrschung der ganzen Halacha, die doch wohl durch eine Prüfung festgestellt wurde. Damit rückte dann der Talmid (Schüler) zum Talmid Chakam (Lehramtskandidaten) auf. Rabbi wurde er erst, wenn eine Gemeinde ihn zum Lehrer erwählt hatte, und zwar durch feierliche, vermittelst Handauflegung (סְמִיכָה) vollzogene Ordination. Das sind im einzelnen jedenfalls Ordnungen, wie sie erst nach der Zerstörung Jerusalems bei der Neuorganisation des Volkes durch die Rabbinen festgelegt wurden. Durch Handauflegung scheinen übrigens bereits die Mitglieder des Synedriums aufgenommen zu sein. Sanhedrin IV 4, Schürer II 251 A. 38. Der Ritus der Handauflegung in der christlichen Gemeinde (vgl. Act 6 6, 13 3; I Tim 4 14, 5 22; II Tim 1 6) stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Judentum. Vgl. W. Bacher, Z. Gesch. der Ordination. Monatsschr. f. Gesch. d. Judent. XXXVIII 122—127; Leop. Löw, Gesammelte Schriften IV 215, V 78—92. Die Ordination wird als Mitteilung des Geistes aufgefaßt. Mose hat den Aeltesten den Geist mitgeteilt, von da hat einer sein Licht an dem andern entzündet, und noch immer pflanzt sich der heilige Geist durch die Handauflegung weiter fort. Weber 126 f.

Auch darüber, wie der Stand der Schriftgelehrten äußerlich gestellt war, herrscht keine volle Klarheit. Im Prinzip sollte ihre Tätigkeit unentgeltlich sein. Hillel äußerte sich: »*Wer sich der Krone (des Gesetzes zu äußeren Zwecken) bedient, schwindet dahin*«. Aboth I 13. Gesetzgebung wie Unterricht sollten ununentgeltlich sein. Aber es gab natürlich mannigfach Mittel und Wege, die strengen Vorschriften zu umgehen. Die Lehre aus der Thora war unbezahlbar, aber man entschädigte den Aeltesten und den Rabbinen für den Zeitverlust, den sie beim Gericht und bei der Lehre erfuhren. Weber 130. Den Schülern wurde geboten, mehr für ihren Lehrer als für ihren eigenen Vater zu sorgen. Baba Mezia II 11 (Schürer II 378). Reiche Schüler werden sicher auch für den Unterhalt ihrer Lehrer gesorgt haben. In späterer Zeit waren die Rabbinen von den Steuern befreit. Die Gemeinde zahlte für sie. (Weber 130). Aber das

scheinen spätere Anordnungen zu sein. In der für uns in Betracht kommenden Zeit war es Regel, daß die Rabbinen neben ihrer Gelehrtentätigkeit ein Gewerbe trieben. (S. u. Kap. XXI zum Schluß, Schürer II 379 Delitzsch, Handwerkerleben zur Zeit Jesu. 2. Aufl. 1875, S. 71—83. Hamburger, RE Art. »Gelehrter« und »Unterhalt«; weitere Literatur bei Schürer II 372 ff.)

Auch im alexandrinischen Judentum war die Entwicklung eine ähnliche. Freilich war sie hier nicht für das Ganze des Diasporajudentums so bedeutsam wie in Palästina. Lehrer des Rechtes brauchte man in der Diaspora nicht, oder doch weniger als in Palästina. Dennoch entwickelt sich auch hier die Religion nach der Seite der Lehrbarkeit und zwar im beständigen Zusammenhang mit der hellenischen Umgebung noch stärker als in Palästina. Es entstehen auch hier Theologie, Theologen und theologische Literatur. Die Theologie, die sich hier entwickelt, trägt nicht wie die palästinensische den Charakter der Jurisprudenz, sie tritt rein heraus. Dafür allerdings fehlt ihr auch die unmittelbare Beziehung auf die Praxis und die Gemeinde. Sie trägt privaten Charakter und ähnelt damit dem Betrieb der hellenistischen Popularphilosophie. Durch die unmittelbar sich aufdrängende Nötigung der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus bekommt sie die von da an fast aller Theologie gemeinsame apologetische Haltung, auch wo sie nicht unmittelbar apologetisch sein will. Und diese Apologeten und Theologen werden nun, ohne daß sie ein Amt haben, die geistigen Führer der Diaspora. Schriften wie die Weisheit Salomos, die Apologie Aristobuls, Ps.-Phokylides u. a., eine Persönlichkeit wie die Philos drücken ihr zum Teil das Gepräge auf. In einer schweren Zeit für das Judentum führt der Gelehrte Philo die Sache seines Volkes vor dem Kaiser.

Und Philo vor allem ist Theologe oder wenigstens theologischer Literat. Er ist eigentlich der erste Theologe auf dem uns interessierenden Religionsgebiet, dem man wirklich diesen Namen geben kann. Philo hat unendlich viel von einem hellenischen Philosophen, aber in der bewußten Beschränkung und Bezogenheit seiner gesamten Lehre und seiner Schriftstellerei auf Gott und das Wissen um sein Wesen, in der Abhängigkeit aller seiner Ausführungen vom mosaischen Gesetz, in der ständigen Betonung des Glaubens gegenüber der Erkenntnis und dem Wissen ist er eine neue eigenartige Erscheinung, die sich in die Geschichte der griechischen Philosophie nicht so einfach eingliedert. Er ist Theologe, und was er treibt, ist Theologie, die Kunst einer zusammenhängenden, vor der Vernunft standhaltenden Darstellung der Religion und die Kunst der Auseinandersetzung ihrer Wahrheiten mit dem sie umgebenden Weltwissen. Für die junge aufwachsende christliche Theologie lag in Philo eine unerschöpfliche Fundgrube des Wissens und Könnens.

In Philo vollendet sich die freie und weltoffene Weisheitslehre des Siraziden und der Sprüche. Mannigfache andere Bedingungen und Ein-

flüsse haben den Theologen Philo geschaffen. Aber deutlich läuft auch eine Linie von Sirach und den Sprüchen hinüber zur Weisheit Salomos und zu Philo. — Und so hängen alle Erscheinungen, die wir in diesem Abschnitt besprochen haben, miteinander zusammen, und überall stoßen wir auf dieselbe Tatsache: die Theologie wird eine Macht im Leben der Religion.

KAPITEL VIII

DIE KIRCHE UND DIE LAIEN. — DER GOTTESDIENST DER SYNAGOGE. — DIE REGELUNG DES ALLTÄGLICHEN LEBENS. DER JUGENDUNTERRICHT

Die jüdische Religion ist nicht nur Eigentum der Theologen und Führer geblieben, sie hat auch die Masse ergriffen. Wir sprechen eben deshalb mit Recht von einer jüdischen »Kirche«, weil von allen damals über das Volk hinüberstrebenden Religionen das Judentum wirklich eine ganze Volksmasse in Palästina sowohl wie in der Diaspora erfaßt hat. Die Arbeit der Schriftgelehrten war erfolgreicher als die der griechischen, auf religiöse und ethische Vertiefung gerichteten Popularphilosophen. Wir fragen nach den Mitteln, mit denen jene gearbeitet haben.

Das hauptsächlichste Mittel ist die Synagoge. Wie alt diese Einrichtung ist, läßt sich schwer bestimmen. Vielfach nimmt man noch an, daß die Synagoge eine Einrichtung des Exils gewesen sei, welche dann die Verbannten bei ihrer Rückkehr aus Babylon mitgebracht hätten (Schürer II 498 ff.). Doch erheben sich starke Bedenken dagegen.

Zunächst finden wir auch nicht den Schatten eines Beweises für diese Behauptung. Man kann sie nur indirekt beweisen, indem man die Frage stellt, wie sich denn das exilische Judentum ohne eine solche den Tempelkult ersetzende Einrichtung erhalten, sich sogar gefestigt und vereinheitlicht haben könnte. Es läßt sich aber doch ein Mittel denkbar machen, und dies entspricht besser religionsgeschichtlichen Analogien: nämlich das Mittel der Gelehrten- und Priester-Schulen. Es wäre möglich, daß die Gelehrtenschule älter wäre als die Synagoge, und daß sie den Zusammenhang des exilischen Judentums geschaffen hätte. Denn dieses trägt, schon wenn wir das Zahlenverhältnis von Priestern und Laien bei den aus dem Exil Zurückkehrenden ins Auge fassen, ganz wesentlich den Charakter einer Gelehrten- und Priester-Religion. Analog der jüdischen Religion hat sich auch die chaldäische Religion in Priester- und Gelehrten-Schulen erhalten. Und das babylonische Judentum hat vielleicht von Anfang an den Gelehrtencharakter bewahrt. Nach dem Exil und der Wiederaufrichtung des Kultus in Jerusalem war gar kein stärkeres Bedürfnis nach Lehrstätten und Synagogen vorhanden. Das Judentum wurde wesentlich durch eine Stadtgemeinde und deren nächste Umgebung gebildet. Aus Erzählungen wie Neh 8 läßt sich für die Einrichtung der Schriftverlesung oder gar der Synagoge so wenig irgendein Schluß ziehen wie aus II Kön 22—23. Höchstens der Schluß ist zwingend, daß es damals Synagoge und Schrift-

verlesung noch nicht gab. Der Tempel war allen denen, die den Gottesdienst suchten, leicht erreichbar. Sehr bedeutungsvoll ist in diesem Zusammenhang der Bericht des Chronisten über eine Einrichtung Josaphats. Danach sandte der König seine obersten Beamten mit Leviten und Priestern umher, um zu lehren. »*Die lehrten in Juda, indem sie das Buch mit dem Gesetz Jahwes bei sich hatten und zogen in allen Städten Judas umher und lehrten unter dem Volk.*« II 17 7—9. Der Chronist berichtet hier offenbar von einer Einrichtung oder von vorübergehenden Maßnahmen, die zu seiner Zeit üblich waren. Bei der sich ausdehnenden Tempelgemeinde werden derartige Regelungen notwendig geworden sein, um die Gläubigen in der Gesetzestreue zu erhalten. Dann haben wir vielleicht einen Beweis dafür, daß zur Zeit des Chronisten (3. Jahrhundert) die Einrichtung der Synagoge in Palästina noch nicht vorhanden war. Wohl aber haben wir hier den ersten keimartigen Ansatz. — In den Psalmen wird die Synagoge niemals erwähnt. Nur in dem vielleicht aus der Makkabäerzeit stammenden Ps 74 ist V. 8 von der Vernichtung »der Versammlungsstätten Gottes im Lande« die Rede (כָּל־מוֹעֲדֵי־אֵל בָּאָרֶץ). Vorausgesetzt, daß der Text mit dem recht seltsamen Ausdruck[1] nicht verdorben ist, wer sagt uns denn, daß die Versammlungsstätten bereits Synagogen und nicht irgendwelche Versammlungsstätten der Ortsgemeinden gewesen seien? Und wenn wir hier etwas den späteren Synagogen Aehnliches anzunehmen hätten, so ist damit die Einrichtung eines regelmäßigen synagogalen Gottesdienstes noch nicht bewiesen. Hätte dieser im religiösen Leben des damaligen Israels bereits eine Rolle gespielt, so bliebe es unbegreiflich, wie der Bericht des Makkabäerbuches über seine Vernichtung ganz geschwiegen hätte. — Dagegen wird die Vermutung zu Recht bestehen, daß der synagogale Gottesdienst ein Erzeugnis der Diaspora ist und von dort nach Palästina gekommen sein wird. In Aegypten sind Synagogen (*προσευχαί*) seit 230 v. Chr. nachweisbar[2] (s. o. S. 63 ff.). Was wir aus Josephus (A. XIII 62—73; B. VII 422—432) über die Gründung des Tempels von Leontopolis wissen, spricht übrigens dagegen, daß in Aegypten damals bereits die synagogale Einrichtung durchweg zur Herrschaft gekommen wäre. In Antiochia wird erst zur Zeit der Nachfolger Antiochus IV. eine jüdische Synagoge erwähnt. Jos. B. VII 44.

Die eigentliche Ausbildung des synagogalen Gottesdienstes fällt demnach erst in die Zeit des hellenistischen Judentums[3]. Im Zeitalter des Neuen Testaments und Philos ist die Synagoge in Palästina wie in der Diaspora eine ganz feste Sitte. In allen Städten und, wie es scheint, auch den Flecken und größeren Dörfern Palästinas finden wir Synagogen, und ebenso in den bedeutenderen Städten der Diaspora (Act 15 21, Philo Vita Mos. II (III) § 216, M. II 168). In den hervorragenden Mittelpunkten

[1]) Die LXX übersetzt schwerlich richtig *ἑορτὰς κυρίου*.

[2]) Vgl. Schürer II 499 f. Deißmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus. N. Jahrb. f. d. klass. Altertum 1903, S. 165.

[3]) I Hen. 46 8, 53 6 ist charakteristischerweise nicht vom Tempel, sondern von den Versammlungshäusern der Gläubigen, dem Versammlungshaus der Auserwählten, die Rede.

des Judentums, in Jerusalem, Alexandria, Rom u. a. scheint es eine ganze Reihe von Synagogen gegeben zu haben[1].

Und wo es Synagogen gab, gab es auch den Brauch des allwöchentlichen, sabbatlichen Gottesdienstes, der schon im neutestamentlichen Zeitalter festgegründet dasteht. Damit verändert sich das Wesen des Sabbats: der Sabbat hört auf, einen reinkultischen und zeremoniellen Charakter zu haben. Er wird zum Tage des Gottesdienstes und der Gottesverehrung in einer ganz neuen geistigen Form.

Die Hauptsache im synagogalen Gottesdienste[2] ist die Lehre. Seinen Mittelpunkt bildet die Verlesung[3] eines Abschnitts (Parasche) aus der Thora, die zu diesem Zweck schon im Zeitalter der Mischna in 154 Paraschen (bei dreijährigem Zyklus) eingeteilt war[4]. Der Abschnitt wurde, wie es scheint, in Palästina von mehreren, in der Diaspora von einer Person vorgelesen[5]. Die Vorleser wurden vom Leiter der Versammlung, dem Archisynagogen, dazu aufgefordert. An die Verlesung im hebräischen Urtext schloß sich nach bestimmten, genau festgelegten Regeln die Uebersetzung in die Volkssprache. In den Synagogen der Diaspora benutzte man die Uebersetzung der LXX. An die Vorlesung des Gesetzes schloß sich im Hauptgottesdienst die Vorlesung eines Abschnittes aus den Propheten (Haphtare genannt, weil sie den Gottesdienst schloß), der frei gewählt werden konnte und von einem vorgetragen wurde (Megilla IV 1—5). Die Sitte der Prophetenverlesung ist für die neutestamentliche Zeit bezeugt[6]. (Ueber die Verlesung des Estherbuches und der übrigen Megilloth s. o. S. 151 f.)

---

[1]) Für Jerusalem: Act 6 9, 24 12; Alexandria: Philo, Legatio ad Cajum 20. II 565, über einen Synagogenprachtbau Sukka 51 b. Wünsche I 398; Rom: Leg. ad Cajum 23. II 568. Schürer II 524.

[2]) Man unterschied später einen Hauptgottesdienst am Vormittag und einen Nebengottesdienst am Nachmittag. Wenn Philo b. Euseb. Präp. Ev. VIII 7 12—13, M. II 630, den Gottesdienst *μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας* dauern läßt, so setzt das vielleicht (?) dieselbe Sitte voraus. Jedenfalls war der ganze Sabbat dem Gottesdienst geweiht. Die Mischna kennt Wochengottesdienst am zweiten und fünften Tag (Montag und Donnerstag) Megilla II 16, IV 1, Schürer II 536; auch Gottesdienst am Neumond Megilla VI 2). — Im neutestamentlichen Zeitalter ist von alledem noch nichts nachzuweisen.

[3]) Bereits Hillel mit seiner Mahnung, sich nicht von der Gemeinde צִבּוּר zu trennen (P. Aboth II 4), setzt solche gottesdienstlichen Versammlungen voraus. Pesach 70 b (Goldschmidt II 572) werden Schemaja und Abtalion Darschanim genannt. Darschanim heißen aber diejenigen, die in der Synagoge Vortrag (Derascha) halten. Ist die Ueberlieferung zuverlässig, so können wir damit die synagogalen Einrichtungen bis in die erste Zeit des Herodes zurückverfolgen. Dasselbe gilt, wenn die Rede des Biographen des Herodes, Nikolaus von Damaskus (A. XVI 43), von Josephus getreu überliefert ist. Schon Nikolaus behandelte dann die Sabbatsitten als uralt.

[4]) Megilla 29 b. Goldschmidt II 658—661. Schürer II 531.

[5]) Megilla IV 2. 4; Philo b. Euseb. Präp. Ev. VIII 7 12—13, de septen. 6; quod omnis probus liber 12.

[6]) Lc 4 17, Act 13 15. Allgemeine Beschreibungen: Philo, Fragm. b. Euseb. Präp.

An die biblische Lektion schloß sich der Vortrag an (דְּרָשָׁה)[1], in welchem der betreffende Abschnitt »erläutert und praktisch nutzbar« gemacht wurde. Diese Sitte steht ebenfalls für das neutestamentliche Zeitalter fest. Sehr häufig wird erwähnt, daß Jesus (und Paulus) in der Synagoge lehrte. Zu diesen Vorträgen hatte ein jeder das Recht. Doch waren natürlich die in angesehener Stellung Befindlichen und die des Gesetzes Kundigen bevorzugt. Nach Philo halten die Kundigsten Vorträge (de sept. 6), auch einer von den Priestern, wenn er zugegen war, oder einer der Aeltesten. Eus. Präp. Ev. VIII 7 12—13. Naturgemäß bekamen die Schriftgelehrten diese Vorträge mehr und mehr in die Hand. Jesus lehrte in der Synagoge *»nicht wie die Schriftgelehrten«*. Von einer ganzen Reihe bekannter Rabbinen der ältesten Zeit wird gerade ihr Vortrag in der Synagoge gerühmt, ja man kann wohl sagen, daß das Predigen in der Synagoge[2] seit der Zerstörung Jerusalems zum Amt und zur Berufspflicht der Schriftgelehrten gehörte. Wenn später die Halacha, der weitere Ausbau des Gesetzes, und die Haggada, die Erläuterung der Schrift, namentlich ihrer geschichtlichen Abschnitte, als die wesentlichsten Arbeitsgebiete der Rabbinen erscheinen, so ist die Halacha aus den mehr akademischen Erörterungen des Lehrhauses, die Haggada dagegen aus diesen gottesdienstlichen Vorträgen in der Synagoge erwachsen.

Vorwiegend war somit der Charakter des synagogalen Gottesdienstes ein lehrhafter. Der Laie sollte hier im Gesetz unterrichtet und vervollkommnet werden. Dieser Zweck der Synagoge ist den jüdischen Schriftstellern auch ganz deutlich[3]. Erst in zweiter Linie steht das erbauliche und kultische Element. Dieses letztere kommt teilweise im Lehrvortrag, hauptsächlich aber im gemeinsamen Gebet zum Ausdruck. Dem Verlesen der Thora ging das Rezitieren des Schma' und das Gebet voraus. Ueber das Schma', das nicht eigentlich den Charakter des Gebetes, sondern eines Bekenntnisses hat, wird weiter unten noch gehandelt werden. Das Gebet wurde ebenfalls von einem vom Vorsteher dazu bestimmten Mitglied gesprochen, von der Gemeinde stehend (mit dem Gesicht nach Jerusalem) angehört. Die Gemeinde selbst sprach die Responsionen, namentlich das Amen. — Leider wissen

evang. VIII 7 12—13. M. II 630; de septenario c. 6. M. II 282; quod omnis probus liber c. 12. M. II 458; vgl. de vita contemplat. c. 4, 8 f., 10; Josephus c. Apion. II 175; Nikolaus von Damaskus b. Josephus Ant. XVI 43.

[1]) Philo, quod omnis probus liber 12. M. II 458: *εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων . . . ἀναδιδάσκει.*

[2]) Vgl. Hamburger, Art. Predigt II 924.

[3]) Vgl. Josephus Ap. II 175, A. XVI 43. Philo Vita Mosis II (III) § 216. M. II 168 nennt die Synagogen *διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης εὐσεβείας τε καὶ ὁσιότητος καὶ συμπάσης ἀρετῆς* (Legatio ad Cajum 23. M. II 568: *»τὴν πάτριον φιλοσοφίαν«*).

wir von der Gebetsliturgie des Judentums in unserer Zeit sehr wenig[1]. Es scheint, als wenn im Tempel schon eine umfangreichere Gebetsliturgie ausgebildet und diese dann auf die Synagoge übertragen wurde, während das hinsichtlich des Gesanges und der Musik nicht der Fall war. Zu den kultischen Bestandteilen gehört auch der Schluß des Gottesdienstes, die Erteilung des priesterlichen Segens (Nu 6 22 ff.), der, wenn ein Priester zugegen war, von diesem gespendet, sonst von irgendeinem Gemeindeglied am Schluß des Gottesdienstes erbeten wurde. Hier haben wir ein besonders deutliches Beispiel der Uebertragung eines Ritus des Tempelkults auf den synagogalen Gottesdienst. Vgl. Schürer II 535 f.

So brachte das Judentum in der Synagoge eine Schöpfung von eigentümlicher religionsgeschichtlicher Bedeutung hervor. Es war ein neuer Gottesdienst, wie er sonst noch nirgends in so festen Formen ausgebildet vorhanden war, frei von fast allem eigentlich Kultischen und Zeremoniellen, von allem Luxus und Gepränge, bis zu einem gewissen Grade ein Gottesdienst im Geist; höchst einfach, so daß er überall in der Welt auch bei einem ganz kleinen Kreise von Gläubigen eingerichtet werden konnte. Charakteristisch für ihn ist vor allem die rein demokratische Grundlage; von allem Priestertum ist dieser Gottesdienst vollkommen unabhängig, prinzipiell hat jeder in demselben die gleichen Rechte, nur das Können und die Fähigkeiten des einzelnen begründen den Unterschied im Einfluß, jeder kann zu Wort kommen. Die Theologen entfalten zwar in ihm ihren Einfluß, aber sie haben nicht die Herrschaft. Natürlich ist eine Leitung des synagogalen Gottesdienstes vorhanden und muß der einfachen Ordnung wegen vorhanden sein. Aber die Leiter bilden keine Kaste für sich. Die bürgerliche und die synagogale Gemeinde fallen ungefähr zusammen. Das Gebäude des Gottesdienstes und die Geräte sind Eigentum der Gemeinde. Der Gottesdienst steht mitten im alltäglichen Leben, und das bürgerliche Leben gipfelt im Gottesdienst. Seine ungeheuer starke Volkstümlichkeit beruht auch auf dieser seiner Eigentümlichkeit. Sein Charakter ist zwar ein außerordentlich nüchterner, er wendet sich wesentlich an den Verstand und den Willen. Um so tiefer dringt seine Wirkung: er ist das mächtigste Mittel, das Judentum zu jener einheitlichen Masse auszugestalten, zu der es geworden ist, die Religion zum Eigentum der Laien und der Masse zu machen, zu verhindern, daß das Judentum Schule und Sache der Gelehrten wird. Und welche vorbildliche Bedeu-

[1]) Vgl. jetzt das wertvolle Buch von J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. 1913. Eine jüngere jüdische Gebetssammlung (aus der 2. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr.) hat Bousset in einem christlichen Buch wieder entdeckt; vgl. Bousset, Eine jüd. Gebetssammlung im 7. Buch der Apostol. Constitutionen (Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. Phil. Hist. Kl. 1915. S. 435—489).

tung hat das Judentum mit dieser Schöpfung gehabt! Die Heiligung eines Tages in der Woche durch gottesdienstliche Versammlung, das gemeinsame Gebet, das Bekenntnis, die Schriftverlesung, die Predigt, der Segen, wie ist uns das alles vertraut! Wir vergessen nur zu leicht, wem wir diese Formen gottesdienstlichen Lebens verdanken. Und nicht nur für das Christentum, auch für den Islam ist das Judentum mit seinen gottesdienstlichen Einrichtungen vorbildlich geworden.

Die neue Organisation aber hat ihre Fäden noch weiter gezogen und feiner gesponnen, und ihren Einfluß noch weiter auf das alltägliche Leben der Laien ausgedehnt. Vor allem kommt hier das geregelte und formulierte Gebet in Betracht[1]. Die Pflicht, zu bestimmten Zeiten des Tages zu beten, dürfen wir mindestens im neutastamenlichen Zeitalter voraussetzen. Angedeutet ist ein dreimaliges Gebet bereits (Ps 55 18) Da 6 11; Jos. A. IV 212 erwähnt ausdrücklich die Verpflichtung jedes Juden, zweimal am Tage, am Morgen und Abend sein Gebet zu sprechen[2]. Nach den Bestimmungen der Mischna war dieses am Abend und Morgen zu sprechende Gebet das Schma', eine Zusammensetzung aus Dt 6 4—9, 11 13—21, Nu 15 37—41[3]. Aus der Art, wie Josephus das tägliche Gebet (a. a. O.) schildert — *μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς δωρεάς, ἃς ἀπαλλαγεῖσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε* —, läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß auch schon für ihn das Schma' das tägliche Gebet war, und da er diese Sitte in Moses Zeit zurückverlegt, so dürfen wir den Beginn dieser Sitte zum mindesten vor der Jugendzeit des Josephus ansetzen[4]. — Außerdem scheint schon in dieser Zeit das große Laiengebet, das Schmone-Esre später schlechtweg הַתְּפִלָּה (18 Bitten-Gebet) entstanden zu sein.

Seine endgültige Redaktion scheint dies Gebet bereits am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. erhalten zu haben. Nach Berachoth 28 b, Megilla 17 b (Bacher I² 83 f., Wünsche I 530) soll zur Zeit Gamaliels II (um 100) Simon der Baumwollhändler die 18 Bitten des Gebets redigiert haben und Samuel der Kleine noch eine 19. Bitte gegen die abtrünnigen Minim hinzugefügt haben. — R. Gamaliel II. soll bereits die tägliche dreimalige Verrichtung dieses Gebetes als religiöse Pflicht vorgeschrieben haben, während R. Josua sich mit einem Auszug be-

[1]) Zur Hochschätzung des Gebets vgl. Sir 7 10. 14, 17 27, 21 1; vgl. 39 5 f., 37 15, 38 9, 38 14. In der jüdischen Literatur spielt das Gebet eine besondere Rolle: Neh 1 5—11, 9 6—37; Jon 2 2—10; Sirach 51 1—12; Jud 9 2—14, 13 4—5 (12 6 Morgengebet), 16 2—18; Tob 3 1—6. 11—15, 8 5—7, 13 1—16; Da 9 4—19; Gebet Asarjä; Lobgesang der drei Männer; Gebet Manasse; Zusätze zu Est.: Gebet Mardochais, Gebet der Esther; IV Es. 3 4—36, 5 23—30, 6 38—59, 8 20—36, 9 29—37, 14 18—22; II Bar. 3 1—9, 21 4—25, 48 2—21, 54 1—22; III Macc 2 2—20, 6 2—15. Vgl. III Macc 2 21 *ἡ ἔνθεσμος λιτανεία.*

[2]) Nach Berachoth 47 b, Goldschmidt I 170, ist Amhaarez, wer nicht morgens und abends sein Gebet verrichtet.

[3]) Berachoth I 1—4, II 2. Tamid V 1.

[4]) Nach Tamid V 1 wurde das Schma' von den Priestern im Tempel gebetet. — Wieder eine Uebertragung einer Kultsitte auf das synagogale alltägliche Leben.

gnügen wollte, R. Akiba die Pflicht nur für den, dem das Gebet geläufig sei, festlegen, und R. Eliezer, wie es scheint, von einer bestimmten Satzung überhaupt noch nichts wissen wollte. Berachoth IV 3. Auch darüber, ob das Abendgebet als Pflicht anzusehen sei oder nicht, entstand nach der Ueberlieferung zwischen Gamaliel und Josua ben Chananja ein erbitterter Streit, der sogar zur vorübergehenden Absetzung des Gamaliel vom Patriarchat geführt haben soll. Berachoth IV 1 schreibt die dreimalige Rezitation des Gebetes vor. Schürer II 538 ff. macht darauf aufmerksam, daß das Gebet so, wie es vorliege, allerdings erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sei, da die 14. und 17. Bitte diese voraussetzten. Der Text des Gebetes, den Schürer mitteilt, ist aber nur die babylonische Rezension desselben. Neuerdings ist von Schechter (Jew. Quart. Review X 1898, 654—659; Dalman, die Worte Jesu 299—301) die palästinensische Rezension mitgeteilt. Diese ist entschieden ursprünglicher in der Fassung, und in ihr haben Bitte 14 und 17 einen Wortlaut, der die Möglichkeit der Entstehung des Gebetes vor der Zerstörung offen läßt. 14: »*Erbarme Dich, Herr unser Gott, mit Deiner großen Barmherzigkeit über Israel, Dein Volk, und über Jerusalem, Deine Stadt, und über Zion, die Wohnstätte Deiner Herrlichkeit, und über Dein Heiligtum und Deine Wohnung und über die Herrschaft des Hauses Davids, des Gesalbten Deiner Gerechtigkeit. Gelobet seist Du, Gott Davids, der Du bauest* (vom Wiederaufbauen ist hier keine Rede) *Jerusalem.*« 16 (17): »*Habe Wohlgefallen, Herr unser Gott, und wohne in Zion, und dienen sollen Dir Deine Knechte in Jerusalem. Gelobt seist Du Jahwe, dem wir dienen in Ehrfurcht.*« (Die babylonische Rezension erwähnt in diesem Zusammenhang noch die Opfer und mag in diesem Punkt das Ursprüngliche bewahrt haben.) — Auch in dieser Bitte wird nur ausgesprochen, daß Jahwe beständig in Zion bleiben soll. Sein Wohnen in Zion ist geradezu vorausgesetzt. Auch darin ist die palästinensische Rezension ursprünglicher, daß wir hier wirklich das Gebet Samuels des Kleinen gegen die Minim finden: Bitte 12: »*Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung, und das hochmütige Reich zertrümmere in Eile, in unsern Tagen. Und die N a z a r ä e r und die Minim sollen plötzlich umkommen; sie sollen ausgelöscht werden aus dem Buch des Lebens und nicht mit den Gerechten eingeschrieben werden. Gelobet seist Du Jahwe, der Du zerschmetterst die Frevler.*« — Hier haben wir nicht nur das Gebet gegen die Minim, sondern auch das von den Kirchenvätern so oft (Schürer II 544 Anm. 161) den Juden vorgeworfene Fluchgebet gegen die Christen (Nazarener). Durch einen Vergleich der babylonischen und der palästinensischen Rezension wird es ferner unzweifelhaft, daß die n e u n z e h n Bitten der babylonischen Rezension nicht, wie Berachoth 28 b überliefert ist, durch einen Einschub des Gebets gegen die Minim als neue Bitte entstanden sind, sondern durch die Zerteilung der 14. (messianischen) Bitte in zwei Bitten 14 (Jerusalem), 15 (Sproß Davids). Schon vor dem Bekanntwerden der jerusalemischen Rezension war das mit großem Scharfsinn von Elbogen (S. 248 ff.) erschlossen. Fraglich erscheint es mir noch — trotz der Ausführungen Elbogens 352 ff. — ob vor der Redaktion unter Gamaliel das Gebet aus 17 Bitten bestand, und Samuel der Kleine das Minimgebet als neue Bitte eingeschoben, oder ob die Wendung gegen die Minim in eine alte schon bestehende Bitte eingetragen ist (vgl. die dafür bei Elbogen 357 2 angeführten Zeugen). Die Fassung der 12. Bitte in der palästinensischen Rezension spricht entschieden für die letztere Annahme. Denn sie zeigt noch deutlich, daß das Gebet gegen die Ketzer erst mit einem wahrscheinlich älteren Gebet gegen das »hochmütige Reich« (Rom) verwoben wurde. Die Versuche von Zunz (die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 367 ff.) und Elbogen (Geschichte

des Achtzehngebetes, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums, Bd. XLVI, 330—357; 427—439; 513—530) die Geschichte des Achtzehngebetes über seine Redaktion durch Gamaliel hinaus zu verfolgen, haben zu keinem gesicherten Resultat geführt. Aber vermuten dürfen wir mit einiger Sicherheit, daß der Hauptinhalt des Schmone-Esre-Gebetes aus der Zeit vor der Zerstörung stammt. Es wird schon damals ein beliebtes Gebet gewesen sein und eröffnet uns einen wichtigen Einblick in das Gebetsleben der Juden zur neutestamentlichen Zeit.

Zu diesen Gebeten kommt, ebenfalls in unserer Zeit, das geregelte Tischgebet hinzu, wie es eigentlich schon Dt 8 10 vorgeschrieben war[1]. Danksagungen vor und nach der Mahlzeit setzt Berachoth III 3—4 voraus. Jesus dankt beim Genusse der Mahlzeit[2]. In der jüdischen oder judenchristlichen Sib. IV 25—26 wird das Tischgebet als Eigentümlichkeit der Frommen genannt[3].

So umgibt allmählich die Synagoge das alltägliche Leben des Laien mit einer Gebetskette. Es gehört zu den Pflichten eines Lehrers, daß er die Jünger beten lehrt. Johannes der Täufer hat seine Schüler beten gelehrt, die Jünger verlangen es auch von Jesus. Lc 11 1 f. R. Jochanan ben Zakkai lehrt seine Schüler das Schma', die Tephilla (Schmone Esre) und das Tischgebet (Birkat Mazon). Aboth R. Nathans 30, Schlatter 23. Bedeutsam ist es, daß der Traktat »Berachoth« der erste Teil der Mischna ist (Schlatter 23 1). Die Gefahr der Veräußerlichung ist allerdings bei so bestimmten Vorschriften über die Zeit des Gebets, die Art seiner Verrichtung und seinen Wortlaut niemals ausgeschlossen. Daß schon im Zeitalter des Neuen Testaments eine starke Veräußerlichung des Pflichtgebetes eingetreten ist, bedarf keines Beweises[4]. Es genüge

[1]) In der Anekdote von dem Benehmen Simon ben Schetachs am Hofe des Alexander Jannäus (Bereschith R. Par. 91. Dérenbourg 96—98) wird das Tischgebet als Sitte vorausgesetzt, vgl. ferner Ps.-Aristeas § 158.

[2]) Mt 14 19, 15 36, 26 26 und Parall. vgl. Rm 14 6, I Cor 10 30, I Tim 4 4.

[3]) Andere Gebete, die vielleicht bis in unsere Zeit zurückreichen, sind das Habinenu (ein abgekürztes Schmone Esre) und das Kaddisch. Texte bei Dalman 304—305. Hamburger, RE Art. Kaddisch.

[4]) Zum Gebetsformalismus der Rabbinen im allgemeinen vgl. Schürer II 566—574. Es ist freilich die Frage, ob die vielen kleinlichen Bestimmungen der Mischna über das Beten, das Schma', Tischgebet usw. alle bereits dem Judentum unserer Zeit zur Last zu legen sind. Aber vieles davon muß schon in dieser Zeit vorhanden gewesen sein. Vgl. Mt 6 7 ff. Daneben sind zu allen Zeiten hier und da auch andere Stimmen, Zeugnisse, daß eine geistige Auffassung des Gebets nicht erstorben war, laut geworden. Beachte die Warnung des R. Simon, des Schülers Jochanan ben Zakkais, P. Aboth II 13: »*Mache Dein Gebet nicht zu einem äußerlichen Tun* (קְבִיעוּת), *sondern es sei inniges Flehen vor dem Herrn.*« Aehnlich ist der Ausspruch eines andern Schülers des Jochanan, R. Eliezers. Berach. IV 4. Derselbe empfahl in der Gefahr das schöne Gebet: »*Tue Deinen Willen im Himmel und laß Herzensbefriedigung zu Teil werden Deinen Verehrern auf der Erde; was Dir gut dünkt, tue.*« Berachoth 29 b. Wünsche I 47. Bacher I 2 103. — Josua ben Chananja war der Meinung, daß ein kurzer Auszug des täglichen Pflichtgebets genüge, Berach. IV 4 (vgl. Berach. 29 a. Wünsche I 46). Auf der andern Seite urteilte R. Chanina

hier ein Hinweis auf die Aeußerlichkeiten der Kleiderquasten (Zizith)[1], Mezuzen[2] und Tephillin[3], die beim jüdischen Gebet eine so große Rolle spielten. Aber wann ist kirchliche Frömmigkeit je von derartigen Aeußerlichkeiten ganz frei geblieben! — Und auf der andern Seite darf man nicht verkennen, was das geregelte Gebetswesen und das formulierte Gebet für die Durchschnittsfrömmigkeit bedeutet, von welchem Wert diese Verinnerlichung und Durchdringung des alltäglichen Lebens mit dem Gedanken an Gott für eine ganze religiöse Gemeinschaft sein muß.

Zu dem Gebet gesellt sich die fromme Uebung des Fastens[4]. Der Gebrauch des Fastens ist bereits der jüdischen Frömmigkeit der früheren Zeit vertraut[5]. Zahlreiche Stellen der jüdischen Literatur zeigen, welche Rolle es in der späthellenistischen Zeit spielte, sei es als Ausdruck der Reue und Buße, sei es zur Verstärkung des einfachen Gebetes oder auch zur Vorbereitung auf göttliche Offenbarung[6]. In diesem Zusammenhang kommt es auf das geregelte, organisierte Fasten an. Schon Sacharja kennt vier öffentliche Fasttage im vierten, fünften, siebenten und zehnten Monat 7 5, 8 19. Später war der Versöhnungstag der Fasttag[7] κατ' ἐξοχήν und ein besonderes Merkmal der Juden in

(1. Jahrh. ?): »*Wer sein Gebet lang macht, dem wird es nicht leer zurückkommen*«, Berach. 32 b. Wünsche I 52. Charakteristisch ist auch schon in dieser Zeit die bestimmte Unterscheidung zwischen Pflichtgebet und Privatgebet. R. Eliezer ben Hyrkanus und Josua ben Chananja stritten, welches Gebet dem andern vorangehen solle. R. Gamaliel II. und R. Josue stritten, ob das Abendgebet fakultativ oder obligatorisch sei. Berach. 27 b (Dérenbourg 327). Aboda Sara 7 b. Wünsche II 3, 320.

[1]) Vgl. Nu 15 37 ff.; Dt 22 12; Ps.-Aristeas § 158; Jos. A. IV 213; Mt 9 20, 14 36, 23 5; Mc 6 56; Lc 8 44. Vgl. hierzu und zum folgenden Schürer II 566 f.

[2]) Ein oben am rechten Türpfosten angebrachtes Kästchen, darin eine Pergamentrolle mit Dt 6 4—9, 11 13—21. — Vgl. Dt 6 9, 11 20; Ps.-Aristeas § 158; Jos. A. IV 213.

[3]) Kapseln mit Pergamentrollen, auf denen die Stellen Ex 13 1—10. 11—16; Dt 6 4—9, 11 13—21 standen, die beim Morgengebet von jedem männlichen Israeliten mittels eines durchgezogenen Riemens am linken Oberarm und auf der Stirn befestigt wurden. Ex 13 9; Dt 6 8, 11 18; Ps.-Aristeas § 159; Jos. A. IV 213; Mt 23 5. Wenn das Neue Testament sie φυλακτήρια (Amulette) nennt, so ist damit der ursprüngliche Sinn dieser Sitte richtig getroffen. Sie sind wie die Mezuzen nichts anderes als zauberhafte Schutzmittel, aus altem Volksglauben herübergenommen und vergeistigt. Die Gebetskapseln werden die ursprüngliche Sitte, daß man auf Stirn und Arm Jahwezeichen eintätowiert trug, verdrängt haben. Vgl. Apc 13 16, 14 1; Friedländer, Antichrist, Göttingen 1901.

[4]) Vgl. zum Folgenden Schürer II 489—491; Köberle, Sünde und Gnade 563, 609.

[5]) Ps 35 13; II Chron 20 3 (allgemeines Fasten); Es 8 23, 10 6; Neh 1 4; Sir 34 (31) 31; Tob 12 8 (B).

[6]) Fasten in Verbindung mit Buße (oder Bußgebet): Da 9 3; Jud 4 11, 13; Ps. Salom. 3 8; II Bar 5 7; Fasten zur Verstärkung des Gebets: I Macc 3 47; II Macc 13 12; Est 4 15 (dreitägiges Fasten); in Vorbereitung göttlicher Offenbarung: IV Es. 5 13. 20, 6 31. 35, 9 23, 12 51; II Bar. 9 2, 12 5, 21 1, 47 2.

[7]) Dagegen wurde am Sabbat nicht gefastet; ja das Fasten ist an diesem Tage direkt ausgeschlossen; s. bereits Jud 8 6; vgl. Jub 50 10.

der Diaspora[1]. Außerdem wurden bei öffentlichen Unglücksfällen, Ausbleiben des Regens öffentliche außerordentliche Fasttage angeordnet (Taanith II 9, I 5). Das geregelte Fasten wurde endlich schon in unserer Zeit zu einer freiwilligen Uebung der Frommen. Da außerordentliche öffentliche Fasten stets auf den zweiten und fünften Wochentag angesetzt wurden (Taanith II 9), so wurde es auch im Privatleben Sitte, an diesen Tagen zu fasten. Wer es in der Frömmigkeit besonders weit bringen wollte, fastete freiwillig das ganze Jahr an diesen beiden. Diese Sitte ist bereits für das neutestamentliche Zeitalter zu belegen. Lc 18 12. Es war aber keineswegs allgemeine Volkssitte. Dem jüdischen Volke galt Fasten als ein Zeichen besonderer Frömmigkeit: die Jünger Johannis und die der Pharisäer fasten. Es war ein angeblicher Mangel bei Jesus und seinen Jüngern, daß sie nicht fasteten. Mc 2 18 und Parall. Von besondern Virtuosen der Frömmigkeit wird sogar lebenslängliches Fasten berichtet, so von Judith 8 6, von Hanna Lc 2 37 [2].

Jesus hat nicht nur das äußerliche Schaugepränge beim Fasten bekämpft, Mt 6 16—18, sondern auch sich und seine Jünger von dieser Sitte der Frommen ausgenommen und das in einer ganz eigentümlichen und der Höhe seines Selbstbewußtseins entsprechenden Weise begründet: Fasten ist Zeichen der Trauer und der Buße, die messianische Zeit aber, die Jesus einleitet, ist eine Zeit der Freude und des Hochzeitsjubels Mc 2 19. Aber die christliche Gemeinde hat früh die »kirchliche« Sitte des Fastens wieder aufgenommen. Schon in die Evangelien ist ein Hinweis darauf eingedrungen [3]. Nach der Didache c. 8 werden an Stelle der jüdischen Fastentage (Montag und Donnerstag) der Mittwoch und Freitag gesetzt.

Ein weiteres organisatorisches Mittel des jüdischen Gemeindelebens ist die Armenpflege[4]. Zwar war das Almosensammeln eine Sache der bürgerlichen Gemeinde, und die Almosen-Einnehmer (גַּבַּאֵי צְדָקָה) (Demai III 1, Kidduschin IV 5) sind bürgerliche Gemeindebeamte. Aber die bürgerliche Gemeinde hing aufs engste mit der religiösen zusammen. Es kann kein Zweifel daran sein, daß es im neutestamentlichen Zeitalter Sitte war, die Einsammlung der Almosen vor allem auch in der Synagoge

[1]) Philo, vita Mosis II 23. M. II 138: *τίς δὲ τὴν λεγομένην νηστείαν οὐ τέθηπε καὶ προσκυνεῖ δι' ἔτους ἀγομένην τῆς ἱερομηνίας αὐστηρότερον καὶ σεμνότερον τρόπον.* Das Fasten ist auch als Charakteristikum der Juden erwähnt von Tacitus Hist. V 4; Augustus (bei Sueton, Augustus c. 76) rühmt sich, daß er strenger als ein Jude gefastet habe. Verwechslung von Sabbat und Fasttag hier u. ö.

[2]) Vgl. Test. Joseph 3 (Asser 2); I Hen. 108 7 f.

[3]) Lehrreich ist, daß man geflissentlich das Fasten auch in das Lebensbild Jesu eingetragen hat: Mt 4 2 = Lc 4 2; Mt 17 21 (unecht), Mc 9 29 (HSS); vgl. die Korrektur in HSS zu Act 10 30; I Cor 7 5. Fasten im neutestamentlichen Zeitalter Act 13 2 f., 14 23.

[4]) Vgl. Pea VIII 7. Pesachim X 1.

vorzunehmen. Mt 6 2 [1]. Wenn die christlichen Gemeinden die Sitte der Almosensammlung am Sonntag schon zu Paulus Zeit kennen, so dürfen wir vielleicht auch hier an eine Uebertragung der sabbatlichen Sitte auf den Sonntag denken [2]. Durch das Almosensammeln und Verteilen bekommt die synagogale Gemeinde eine neue Machtsphäre. Kein Wunder, wenn nun auch die spezifisch »kirchliche« Tugend des Almosengebens und der Wohltätigkeit im ethischen Kanon des Judentums an die erste Stelle rückt (s. o. S. 141).

So werden diese drei Forderungen, Gebet, Fasten [3] und Almosen gleichsam die Grundpfeiler der jüdischen Religion, sie prägen der kirchlichen Frömmigkeit des Judentums den Stempel auf. Schon Tobit 1 8 finden wir die drei Dinge nebeneinander: *ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης* [4]. In dem Kampf Jesu gegen den Pharisäismus Mt 6 1—18 werden wieder diese drei Angelpunkte pharisäischer Frömmigkeit nebeneinander behandelt. Sie gehören in der Tat eng zusammen.

Das letzte und nicht unbedeutendste Mittel der jüdischen Kirche, mit welchem sie die Massen in die Hand bekam, war der religiöse Jugendunterricht. Leider wissen wir recht wenig davon, wie weit schon in unserer Periode der Jugendunterricht organisiert war [5]. Doch finden wir im Talmud, Baba Batra 21 a (Wünsche II 2, 155) eine recht zuverlässig aussehende Ueberlieferung, die auf den Redaktor der Mischna R. Jehuda han-Nasi' (2. Jahrhundert) zurückgeführt wird. Danach soll Josua ben Gamla das Schulwesen des Judentums geregelt haben. Er soll angeordnet haben, daß man in jeder Provinz und in jeder Stadt Knabenlehrer anstelle, um die Kinder im Alter von 6 oder 7 Jahren zu ihnen zu bringen. Auch vorher sollen danach schon Schulen existiert haben, doch habe der bestimmte Schulzwang gefehlt. Der hier genannte Josua ben Gamla kann kaum ein anderer als Jesus ben Gamliel, der Hohepriester der Jahre um 63—65 n. Chr., gewesen sein (Schürer II 494). Wir dürfen danach annehmen, daß wenigstens in Jerusalem, Judäa und den Städten schon in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts das Schulwesen einigermaßen geregelt war.

---

[1]) Man hat dagegen eingewandt, daß schon nach Philo, Legatio ad Cajum 23, das Hantieren mit Geld am Sabbat verboten gewesen sei. Ich kann diesen Einwand nicht für zwingend halten. Vgl. Boussets Schrift: Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum 30 1. — Ueber die Art des Almosensammelns vgl. Pea VIII 7; Pesachim X 1. Schürer II 513 f.

[2]) Beachte indessen das *παρ' ἑαυτῷ* I Cor 16 2.

[3]) Neben dem Fasten könnte man übrigens auch das Wachen nennen. Vgl. II Cor 11 27.

[4]) Cod. B. A.; ℵ vet. lat. korrigieren sichtlich.

[5]) Die Nachricht, daß Simon ben Schetach die Schulen eingerichtet und organisiert habe, ist gänzlich unsicher überliefert. Jer. Kethuboth VIII 11, 32 c. Schürer II 494.

Und dieser Jugendunterricht war ein streng religiöser. Das Lesen lernt der jüdische Knabe an der Bibel. »Die Bibel wird zur Fibel.« Die Volksschule heißt »das Haus des Buches« (בֵּית הַסֵּפֶר), wobei man allerdings nicht notwendig an die Bibel zu denken braucht. An der Kenntnis des Bibelbuches scheiden sich nun Gebildete und Ungebildete. Wer diese Schule nicht durchgemacht hat, ist »Amhaarez«. Neben dem Lesen der Schrift lernt der jüdische Knabe vor allem die Gebete. Nach Berachoth III 3 waren Frauen, Sklaven und Kinder verpflichtet »zur Tephilla (Schmone Esre), zur Mezuza und zum Tischgebet«[1].

Besonders wird so die Bibel auch für den Nicht-Schriftgelehrten ein Begleiter im täglichen Leben. Auch Privatleute scheinen vielfach die Gesetzesrollen besessen zu haben[2]. Von Jochanan ben Zakkai wird berichtet, daß er nie vier Ellen ohne Thora und Tephillin gegangen sei. Sukka 28 a, Wünsche I 391. »*Dem Erstarken dieser auf das Innenleben gerichteten Heiligungsbestrebungen, sowohl der Verwendung der Bibel als Privaterbauungsbuch* (II Tim 3 15), *als der Ausbildung einer den ganzen Tag durchziehenden Privatliturgie, kommt religionsgeschichtliche Bedeutung zu.*« Schlatter 12 f.

So erzog die Synagoge die ihr anvertrauten Glieder zur Frömmigkeit. Sie umgibt das Leben der Laien mit Religion von frühester Kindheit an. Es war nicht übertrieben, wenn Philo sagt: »*Sie werden beinahe von den Windeln an von Eltern, Erziehern und Lehrern noch viel eher als in dem heiligen Gesetz und den ungeschriebenen Sitten gelehrt, einen Vater und Schöpfer der Welt, Gott zu glauben*«. Leg. ad Cajum 16, M. II 562 (vgl. 31, M. II 577: »*Und in dieser Lehre von Jugend an erzogen, tragen wir in unserer Seele die heiligen Bilder des Verordneten*«). Und mit Recht kann Josephus rühmen: »*Am meisten Gewicht legen wir auf die Kindererziehung, und das Halten der Gebote und der in diesen überlieferten Frömmigkeit achten wir für das Notwendigste im ganzen Leben*«. Ap. I 60. — »*Wen von uns man nach den Gesetzen fragt, er würde sie leichter hersagen, als seinen eignen Namen. Denn da wir sie vom Erwachen des Bewußtseins an erlernen, tragen wir sie in unsern Seelen wie eingraviert.*« Ap. II 178 (vgl. II 204). — Es läßt sich nicht verkennen: Eine gewaltige Kraft, ein mächtiger Ernst, eine starke Fähigkeit, die Masse zu beherrschen und das alltägliche Leben zu durchdringen, sind in der späthellenistischen Religion des Judentums vorhanden. Die jüdische »Kirche« hat eine Atmosphäre von Religion für das Volk geschaffen, der sich nicht leicht jemand entziehen konnte. Sie hat dauernde Formen des religiösen Lebens geprägt, die nicht untergegangen sind.

[1]) Vgl. Schürer II 491—497.

[2]) I Macc 1 56; vgl. Josephus A. XX 115; Jebamoth XVI 7 ist die Hinterlassenschaft eines Leviten, der im Wirtshaus starb: Stock, Reisetasche und Gesetzbuch. Vgl. die Reiseausrüstung des Paulus II Tim 4 13.

KAPITEL IX. DIE FROMMEN

Wo immer eine Religion sich zur »Kirche« entwickelt, da entsteht in ihrem Umkreis eine bald engere, bald weniger geschlossene Gemeinschaft der spezifisch »Frommen«, und es entsteht der Gegensatz zwischen Frommen und denen die nicht so fromm sind, den »Kindern der Welt«, den Gottlosen. — So durchzieht dieser Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen seit den Zeiten Esras und Nehemias, ja seit denen der Propheten, auch die neugegründete jüdische Gemeinde. Fast die ganze Psalmenliteratur ruht ja auf ihm. Da die Datierung der Psalmen stark umstritten ist, so gibt uns das Buch des Siraziden einen noch festeren Boden. Auch Sirach lebt ganz in demselben Gegensatz. Den Kreisen der Frommen stehen bei ihm die Sünder gegenüber. Mitten durch das Volk hindurch errichtet auch er die Scheidewand 12 7 (H.): »*Gib dem Guten und halte Dich fern vom Bösen ehre den Demütigen und gib dem Stolzen nicht*«. Wo die Sünder urteilen, soll der Fromme nicht sitzen 11 9, beim Erfolg der Sünder soll er sich nicht grämen 11 21. Er soll sich überhaupt nicht mit den Sündern einlassen 12 14. So wenig der Wolf mit dem Lamm Gemeinschaft hat, so wenig der Sünder mit dem Frommen 13 17. Besonders charakteristisch ist es, daß die Sünder auch bei Sirach die Reichen, die Gewalthaber, die Hochmütigen sind. »*Ein Greuel ist dem Hochmütigen die Demut, ebenso auch ist der Arme dem Reichen ein Greuel*« 13 20 [1]. Dieser Gegensatz tritt natürlich mit dem Beginn der Makkabäerzeit in gewaltiger Verschärfung auf. Vgl. Da 11 32—35, 12 2—3. 10; I Macc 1 11, 10 61, 11 21. Die sämtlichen Stücke des Henochbuches kennen ihn. Die Tiervision symbolisiert den Widerstreit der Parteien in der griechischen Zeit unter dem Bilde der abtrünnigen Schafe und der kleinen Lämmer, die in jener Zeit geboren werden. I Hen. 90 6 ff. Nach der Wochenvision wird in der siebenten Woche das abtrünnige Geschlecht offenbar, dem die auserwählten Gerechten gegenübertreten. 93 9 f. Besonders vorherrschend ist diese Stimmung in den Paränesen. Hier sind Gottlose und Sünder die Gewalthaber, die Luxustreibenden, die Reichen, während die Frommen die Minderheit, die Gedrückten und Armen sind [2]. Auch in den Bilderreden werden die Gerechten, Heiligen und Auserwählten von den Gottlosen in Israel auf das Strengste geschieden [3]. — Die Frommen in den Jubiläen und Testamenten müssen

[1]) Vgl. namentlich den ganzen Abschnitt 11—13, 15 1—10, 19 22, 21 9 f., 41 5. 8. — Reiche und Arme: 31 (34) 3 ff.; vgl. noch Tob 4 17: »*Spende reichlich Brot auf das Grab der Gerechten* (Sitte der Totenopfer unter fremdem Einfluß), *aber für Sünder gib nichts.*«

[2]) Vgl. I Hen. 94 2. 6 ff., 96 4 ff., 97 4 (Genossen der Sünder = Heiden), 97 8, 99 1 ff., 99 11 ff., 100 7 f. (vgl. das erste Stück des Hen. 25 4).

[3]) I Hen. 38, 45 4 ff., 48 1. 4. 7, namentlich 50 2—3, 62 11, 70 3.

sich in ihrer Stellung und Umgebung wohler gefühlt haben. Hier tritt der Gegensatz fast ganz zurück. Dagegen gibt er wieder am Ende der Makkabäerzeit die Grundlage der Stimmung ab: Ps. Sal. 3—5, 12—15. Auch hier sind die Frommen bisweilen die Armen 5 12. Besonders lebendig aber spiegeln die ersten Kapitel der Weisheit Salomos, die vielleicht palästinensischen Ursprungs sind, diesen Gegensatz wider. Hier und in den Paränesen sind die Gottlosen zugleich die Leugner, die Frommen die Bekenner der Auferstehung (vgl. III Macc 2 33, 3 23, 6 11)[1].

Ist so der Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen alt, so verändert sich doch der Charakter der Frommen in der spät- und nachmakkabäischen Zeit. Denn nun bekommen sie im Volk die Mehrheit und die Herrschaft. Mochte das Volk von außen noch so sehr bedrängt sein, im Volke selbst waren die Frommen durchgedrungen, sie hatten seit dem herodianischen Zeitalter im Innern das Heft in Händen. Sie führten das Volk, sie zwangen selbst die Priesteraristokratie in ihren Dienst: »*Getan wird von ihnen* (den Sadduzäern) *sozusagen nichts. Denn so oft sie zu Aemtern gelangen, halten sie sich, wenn auch widerwillig und gezwungen, an das, was die Pharisäer sagen, weil sie andernfalls vom Volk nicht geduldet werden*« Jos. A. XVIII 17[2]. In dieser Zeit wird das Bündnis zwischen Frömmigkeit und Gelehrsamkeit geschlossen. Die Schriften der Makkabäerzeit, in welchen die Frommen deutlich und sichtlich reden, tragen alle noch echt laienhaften Charakter. So sehr die Frommen z. B. in den Henochbüchern auf ihr Wissen um die Geheimnisse der Welt und des Himmels stolz sind, so sehr ist alles Wissen hier laienhafte, unkontrollierte Phantasterei. Aber eben, wie es scheint seit der herodianischen Zeit, verbündet sich die Frömmigkeit mit der Gelehrsamkeit, mit der Theologie. »Schriftgelehrte und Pharisäer« gehören von nun an zusammen. Fast ganz ausschließlich setzt sich der Stand der Schriftgelehrten aus den Frommen zusammen, und diese wiederum bilden die Leibwache und sind die Trabanten der Schriftgelehrten. — Zu Jesu Zeit sind nun diese Frommen wahrlich nicht mehr die Unterdrückten und Geächteten. Sie sind die Angesehenen, die Geehrten und Herrschenden, ihnen folgt das Volk. Sie schauen mit unendlichem Hochmut auf dieses herab. Sie sind die Gebildeten im Gegensatz zur ungebildeten Masse.

So entstehen in langsamer allmählicher Ausbildung aus den Chasidim der Makkabäerzeit die Peruschim, die Pharisäer der herodianischen, neutestamentlichen und nachneutestamentlichen Zeit. In ihnen vollendet sich die Erscheinung der kirchlichen, herrschenden Frömmigkeit.

[1]) Vgl. noch Jub. 15 33; IV Es. 7 23 f., 8 56 ff., 9 9 ff.; II Bar. 41 3; Apoc. Abrahams 31. Vgl. Volz, Jüd. Eschatologie 76 f.

[2]) Ein Beispiel bei Schlatter, Jochanan b. Zakkai 27.

Den Charakter dieser pharisäischen Frömmigkeit im einzelnen zu schildern, ist nicht erforderlich. Er ist mit allem bisher Gesagten bereits dargestellt. Die Frommen, die Pharisäer sind eben die Träger der neuen, vom nationalen Leben sich lösenden, vom Tempel der Synagoge sich zuwendenden, gesetzlichen, exklusiven Frömmigkeit. In ihren Namen: Peruschim, die Separatisten (Pietisten), Chaberim (Genossen, Gemeinschaftsleute) kommt der Grundcharakter ihrer Frömmigkeit zum Ausdruck. Sie sind — das ist zu beachten — die Träger der Fortentwicklung der jüdischen Religion in dieser späten Zeit. So sehr und so bald die Frömmigkeit unter ihren Händen erstarrte: ursprünglich waren sie Fortschrittler, in ihrer Mitte entstanden die neuen Gedanken der späthellenistisch-jüdischen Religion, sie hatten im Kampf mit den berufenen Vertretern der Religion das Recht der Laien, die Demokratie vertreten. Als sie die Herrschaft errungen hatten, wurden sie allerdings sehr schnell die Konservativen, die Träger einer erstarrten Frömmigkeit, eine neue Aristokratie, die sich an Stelle der alten, verdrängten setzte.

Ihr Wesen wird durch den doppelten Gegensatz gegen die Sadduzäer und den Amhaarez klargestellt. Die Sadduzäer[1] sind die älteren Gegner des Pharisäismus. Sie sind die Träger der alten kultischen, an den Tempel gebundenen Frömmigkeit, die alte Priesteraristokratie. Den Mittelpunkt dieser Kreise bilden die vornehmen Priestergeschlechter, in deren Händen die Leitung des Tempelkultus sich befindet. In der syrischen Zeit hatten sie sich allerdings arg mißliebig gemacht. Allein es war ein Priestergeschlecht, das der Makkabäer aus dem Hause Jojarib, welches Religion, Ehre und Freiheit Israels rettete. Aus ihm ging das neue Hohe-Priestergeschlecht hervor, um dieses sammelte sich von neuem eine fast so sehr wie früher verweltlichte Priesteraristokratie. Diese hatte in der Blütezeit der Makkabäer das Heft wieder in Händen, die Frommen waren wieder die Unterdrückten. Mit diesen Fanatikern war eben keine Politik zu machen, die Makkabäer — sie mochten wollen oder nicht — wurden der alten Aristokratie in die Arme getrieben. Als die Makkabäerherrschaft stürzte, ging die Priesteraristokratie nicht zugrunde. Unter Hyrkan II. und dann wieder in der nachherodianischen Zeit bekam sie einen Teil der Regierungsgewalt in die Hände. Im Syne-

[1]) Der Name der Sadduzäer ist noch immer ein Rätsel. Das Wahrscheinlichste bleibt es, den Namen (צדוקים) von dem alten Priestergeschlecht der Zadokiden abzuleiten (Zadok, Oberpriester unter Salomo, I Kön 2 35, Nachkomme Eleazars nach I Chron 5 30 ff.). Bereits die Chronik scheint, entgegen andern Stellen, die 22 (24) Priesterklassen von Zadok abzuleiten, I 12 28. Das Haus Zadoks wird am Schluß des Sirachbuches (nach H.) zum Lobpreis Gottes aufgefordert, 51 12. Unwahrscheinlich ist die Ableitung der Sadduzäer von einem Schulhaupt Zadok, Schüler des Antigonus von Socho (Aboth R. Nathans c. 5), weil sie schon die falsche Vorstellung der Sadduzäer als einer Sekte voraussetzt. Schürer III 477 f. Anders Eduard Meyer, Ursprung II 290 ff.

drium hatte ihre Partei den ausschlaggebenden Einfluß, an der Spitze des Synedriums stand der Hohepriester. Seit dem Willkürregiment des Herodes blieb die hohepriesterliche Würde nicht mehr erblich bei einer Familie [1]. Infolgedessen gingen jetzt aus einer Reihe von Priestergeschlechtern Träger der höchsten Würde empor, die auch nach ihrer Absetzung Sitz und Stimme im Synedrium behielten. So gliederte sich die Priesterschaft in einen höheren [2] und niederen Adel. In dieser Verfassung finden wir sie im neutestamentlichen Zeitalter. Auf allen Seiten beschränkt, nach außen von der römischen Regierung, nach innen durch den persönlichen, moralischen Einfluß, den das vorwiegend pharisäische Schriftgelehrtentum auf das Volk ausübte, blieb dieser sadduzäische Priesteradel mit seinem ganzen Heere von niederen Priestern, Kultbeamten (Leviten, Sängern, Torhütern, Tempelsklaven usw.) doch in einer nicht unbeträchtlichen Machtstellung im Volke. Freilich hörte diese und damit der alte Gegensatz zwischen Pharisäismus und Sadduzäismus mit der Zerstörung des Tempels auf.

Der Gegensatz zwischen Pharisäismus und Sadduzäismus ist in den Abschnitten über die Frömmigkeit des Kultus und des Gesetzes bereits genügend beleuchtet. Es ist der Kampf zwischen der alten Aristokratie und einer neuen aus dem Volk aufsteigenden führenden Schicht, der hier gekämpft wird. Dabei waren die Sadduzäer die Konservativen, die Vertreter der alten Frömmigkeit in jeder Richtung. Daß sie Gegner der Weiterbildung des Gesetzes und der *παράδοσις* der Schriftgelehrten waren, versteht sich von selbst. Aber auch andere Weiterbildungen israelitischer Frömmigkeit, deren Träger Schriftgelehrtentum und Pharisäismus waren, machten sie nicht mit. Sie entschlossen sich nicht, den Glauben an die Totenerweckung und an ein Gericht jenseits des Todes (s. u.) in ihre Religion aufzunehmen, sie lehnten den Glauben an Mittelwesen zwischen Gott und Menschen und die ganzen hieran sich anschließenden phantastischen Spekulationen ab, sie werden auch mitleidig gelächelt haben über die bizarren apokalyptischen Phantasien ihrer Gegner. Sie liebten keine Schwärmerei in der Religion und werden die ganze aufgeregte pharisäische Frömmigkeit, das Schwanken zwischen tiefstem Sündenelend und hochmütiger Selbstgerechtigkeit, das Klagen um die Tiefe der menschlichen Sünde, das Anschreien der göttlichen Gnade, die Betonung der Reue und Buße nicht mitgemacht haben. Josephus schildert sie deshalb als philosophische Vertreter der Freiheit des menschlichen Willens. Sie waren die Vertreter des Herkommens und der herkömmlichen Frömmigkeit. Freilich war ihre Reli-

[1]) Vgl. die Liste der Hohenpriester. Schürer II 269 ff.

[2]) Besonders hervorragende hohepriesterliche Familien sind die des Phiabi, Boethos, Hannas (Ananos), Kamith (Kantheras). Aus ihnen gingen zwei Drittel sämtlicher Hohenpriester von Herodes bis zur Zerstörung (im ganzen 28) hervor.

gion auch nicht viel mehr als Herkommen und Ueberlieferung und vertrug sich gut mit einer reichlichen Dosis von Weltlichkeit.

Genauere Nachrichten über die Bildung, Geschichte und Art der pharisäischen und der sadduzäischen Kreise fehlen fast ganz. — Jos. A. XIII 288—298 führt den Ursprung der Parteien auf die Zeit des Makkabäers Hyrkan I. zurück. In der späteren Zeit seiner Regierung soll sich dieser mit den Frommen seiner Zeit überworfen haben. Was Josephus von diesen Vorgängen berichtet, trägt bereits anekdotenhaften Charakter. Unter Alexander Jannaeus standen die Pharisäer in blutiger Opposition gegen ihren Fürsten A. XIII 372 ff. Unter dessen Nachfolgerin Alexandra bekamen sie das Heft in die Hände XIII 408 ff. Sie waren die Parteigänger Hyrkans (II.) gegen Aristobul. Mit Herodes wußten sie sich einigermaßen zu stellen. Dessen Gegner waren die Aristokraten, die »sadduzäischen« Adelsfamilien. Die Regierungszeit des Herodes war recht eigentlich die Zeit der Erstarrung und Ausbildung des Pharisäismus. Aus dieser Zeit besitzen wir auch den ersten zeitgenössischen Bericht über den Pharisäismus. Denn die Stelle A. XVII 41 f. mit ihrem mißgünstigen Urteil über den Pharisäismus scheint Josephus wörtlich dem Hofhistoriographen des Herodes, Nikolaus von Damaskus, entlehnt zu haben. Nach dem Bericht waren die Pharisäer zu Herodes Zeiten etwa 6000 an der Zahl, also noch eine verhältnismäßig kleine Partei und noch so eng abgeschlossen und in sich zusammengeschlossen, daß man sie zählen konnte. Die Berichte des Josephus über Pharisäer und Sadduzäer sind leider kaum brauchbar; sie sind sehr kurz, und leider befolgt Josephus die Manier, die jüdischen Parteien als Philosophen-Schulen hinzustellen. Die Hauptberichte finden sich B. II 162 ff. Ant. XII 171 ff. (288 ff.) XVIII 11 ff. Am besten veranschaulichen die Evangelien den Gegensatz der Pharisäer und der Sadduzäer. Aus den dürftigen Notizen, welche Mischna und Talmud über den Gegensatz von Pharisäismus und Sadduzäismus erhalten haben, ist wenig zu lernen. (Zusammenstellung der Mischnazitate Schürer II 452 ff. — Vgl. überhaupt Wellhausen, die Pharisäer und Sadduzäer. Greifswald 1874; den Abschnitt bei Schürer II 447 ff.; Sieffert, Art. Pharisäer und Sadduzäer RE XV 246—292; Ed. Meyer, Ursprung II 279 ff.).

Vielleicht schon in der herodianischen und in der neutestamentlichen Zeit bildete sich ein neuer Gegensatz heraus. Nachdem der Pharisäismus die Herrschaft erkämpft und den Einfluß des Priesteradels gänzlich zurückgedrängt hatte, nahm er die Unart der herrschenden Partei an. Alles was nicht zu ihm gehörte, wurde nicht mehr als voll angesehen. Der Gegensatz zwischen Chaber (חָבֵר Genosse) und Amhaarez (עַם הָאָרֶץ) beginnt sich herauszubilden.

Es ist schon oben hervorgehoben, wie sehr bei diesem Gegensatz die Bildung mitspricht. Frömmigkeit ist Bildung. Wer fromm sein wollte, mußte die Thora lesen können. Die Pharisäer sind die Gebildeten, Amhaarez ist die Masse der Ungebildeten. Dem Amhaarez entsprechen etwa die *νήπιοι* des Neuen Testaments Mt 11 25 (21 15 f.), Lc 10 21. Vom Amhaarez gilt Jo 7 49: »*Dieser Haufe, welcher das Gesetz nicht kennt, sei verflucht.*« Vielleicht gehören auch »die Kleinen«, deren sich Jesus nach den Evangelien so tatkräftig annimmt, hierher Mt 10 42, 18 (6). 10. 14 (vgl. Mc 9 42, Lc 17 2). Jedenfalls aber entspricht dem Gegensatz zwischen Pharisäern

und Amhaarez der in unsern Evangelien überall hervortretende Gegensatz der Frommen gegen die Sünder und Zöllner. Die Sünder entsprechen wohl genau dem Amhaarez, die Zöllner sind eine bestimmte Gruppe der Sünder, die bereits durch ihr Gewerbe in einem engeren und unlöslichen Verhältnis zum heidnischen Wesen standen [1]. In der ersten Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, in der die Schriftgelehrten und Pharisäer alles daransetzten, das Judentum zu reorganisieren, scheint der Gegensatz zwischen Chaber und Amhaarez eine besondere Schärfe angenommen zu haben. Der Verkehr zwischen beiden wird in schärfster Weise beschränkt und mit Vorsichtsmaßregeln umgeben, wie der Verkehr der Juden mit den Heiden (vgl. die Zeugnisse der Mischna bei Schürer II 454 f.). Die stärksten Zeugnisse bietet für die erste Zeit der Rabbinenherrschaft in Jabne (um 100) die Talmudstelle Pesachim 49 b. Ein R. Eleazar (Schüler des Jochanan ben Zakkai?) verbietet hier jeden Umgang mit dem Amhaarez; wir finden hier auch das Urteil, daß der Haß des Amhaarez größer als der Haß der Völker der Welt gegen Israel sei. Ein Wort R. Akibas aus der Zeit, in der er zum Amhaarez gehörte, soll gelautet haben: »*Hätte ich doch einen Gelehrten, ich wollte ihn wie ein Esel beißen*« [2]. Die Heirat zwischen Chaber und Amhaarez gilt für ein großes Unglück. Jehuda ben Ilai überliefert das Gebet: »*Ich danke Dir Gott, daß Du mich nicht als Heiden . . . als Weib . . . als Unwissenden . . . erschaffen hast*« Tos. Berach. VII (VI) 18. Zum Tischgebet, das drei israelitische Männer bei gemeinsamer Mahlzeit zu verrichten hatten, wollten die Rabbiner eher einen Samaritaner als einen aus dem gemeinen Volke mitrechnen. Berach. 47 b; Goldschmidt I 169 [3].

So kommt im Pharisäismus die spezifische Frömmigkeit der jüdischen Kirche in ihren Vorzügen, aber auch in ihren Mängeln klar zum Vorschein. Ueber die berufenen Träger der Religion, die Kultbeamten, Priester und Theologen hinaus erweitert sich der Kreis derer, die in bewußter und reflektierter Weise die Frömmigkeit zu ihrer Lebensaufgabe machen. Es war bei allem Unverstand viel ernstes Streben in diesen Kreisen, bei vielfach überwucherndem

[1]) Baba Kamma X 1 wird verboten, bei einem Steuereinnehmer Geld zu wechseln oder Almosen von ihm zu nehmen. Vgl. Bechoroth 31 a: »*Die Rabbinen haben gelehrt: . . . Wenn ein Schriftgelehrter Steuereinnehmer geworden ist, so verstößt man ihn, daß er kein Schriftgelehrter mehr sei.*«

[2]) Derartige burleske, übertriebene Aeußerungen sind natürlich nicht ganz ernst zu nehmen. Aber sie erläutern dennoch das ungesunde Verhältnis zwischen Volksgenossen, vgl. Boussets Schrift, Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum, 23 f.

[3]) In diesem Zusammenhang werden auch verschiedene Definitionen des Amhaarez mitgeteilt; R. Eliezer: »*Wer morgens und abends das Schma' nicht liest*«; R. Josua: »*Wer keine Tephillin anlegt*«; Ben Asai: »*Wer keine Zizith an seinem Gewande trägt.*« R. Jonathan ben Joseph: »*Wer Kinder hat und sie nicht zum Studium der Thora erzieht*« usw. (Goldschmidt I 170).

Scheinwesen doch auch viel Wahrheit, bei aller Veräußerlichung doch ein nicht erstorbenes Bewußtsein davon, daß es sich um Lebensfragen in der Frömmigkeit handle (Mc 10 17 ff.). Aber auch die Kehrseite ist vorhanden: Die selbstzufriedene Sicherheit, die keine Fragen und Probleme mehr kennt, die engherzige Abgeschlossenheit, die in unverwüstlichem Hochmut keine andere Art als die eigene gelten läßt, das Wertlegen auf Außendinge, Gewohnheit, Herkommen und so vieles, das mit der Religion nichts mehr zu tun hat, das Aburteilen und Richten, das Belauern und Aufpassen, das Uebersehen der eigenen Schwäche, die Genialität in der Hervorkehrung der Schwächen anderer, die gänzliche Unfähigkeit, Zeit und Welt ringsumher zu verstehen. Wenn Jesus so häufig gegen das Richten der Frommen gekämpft und gegenüber der religiösen Unbarmherzigkeit nichts so sehr betont hat, als die Pflicht der Barmherzigkeit und das Vergeben, so traf er mit alledem den Hauptfehler der jüdischen Frömmigkeit [1].

Die Frömmigkeit der späthellenistischen Zeit erschuf endlich noch einen Typus von besonders verherrlichten und geehrten Frommen, man könnte sagen von Frommen erster Klasse. Das sind die Märtyrer, die um ihres Glaubens willen Verfolgung und Leid erduldet haben, ja in den Tod gegangen sind. Seit der Makkabäerzeit sind sie die Führer und Heroen der Religion und des Glaubens. Die Märtyrer werden bereits Dan 11 33, 12 3 gepriesen. Das Blut der Gerechten steigt zu Gott im Himmel empor und beschleunigt seine Rache I Hen. 47 2, vgl. Apc 6 9 ff. — Die Legende von den Märtyrern der Makkabäerzeit war weit verbreitet und geschätzt. Der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches hat sie in sein Werk verwoben, der des vierten Makkabäerbuches aus ihr einen philosophischen Essai gemacht. In unserer Zeit entstanden die Prophetenmartyrien. In der Ascensio Jesaiae ist der erste Teil, das Martyrium des Propheten, sicher jüdischen Ursprungs. Das Martyrium des Jeremias ist uns im »Rest der Worte Baruchs« allerdings nur in christlicher Bearbeitung erhalten. Abel wird der erste Märtyrer und gelangt als Prototyp aller Märtyrer zu hohen Ehren [2]. Die Legende erzählt gern von den Leiden und Verfolgungen, denen Abraham wegen seines Bekenntnisses zum Monotheismus ausgesetzt war. Die drei Männer im Ofen werden beliebte Gestalten der Tradition (s. die Zusätze zu Daniel). Es scheint, als wenn zu Jesu Zeit sich bereits ein förmlicher Kultus an den Gräbern der Propheten, die man sämtlich

[1]) An diesem Urteil kann nicht irre machen, daß auch einmal von Hillel ein Spruch überliefert wird: »*Richte Deinen Nächsten nicht, bis Du in seine Lage gekommen.*« P. Aboth II 4. So ein einzelnes Wort verhallte machtlos, so lange man sich nicht entschloß, mit dem ganzen System dieser Frömmigkeit aufzuräumen.

[2]) Testamentum Abrahams, Rec. A. c. 13, ed. James, Texts a. Studies II 2, Cambridge 1892, S. 91 f. Vgl. Hebr 12 24 (11 4).

für Märtyrer zu halten geneigt war, ausgebildet hat. Mt 23 29 vgl. Lc 11 50f. Mt. 23 34 f. Die Apokalypse Johannes konnte die Verherrlichung des Martyriums und die Märtyrerstimmung vom Judentum übernehmen. 6 9—11, 7 9—17, 20 4—6 u. ö. Neben der gerade entgegengesetzten Stimmung, wie sie sich in Esther, Judith und III. Makkabäerbuch äußert, findet sich doch auch im Judentum der Gedanke des Ueberwindens im Unterliegen, des Sieges über Tod und Grab hinaus. Ja, daß sie diesen Gedanken vom Wert des Martyriums lebendig gemacht, ist geradezu eine Ruhmestat jüdischer Frömmigkeit. Sie hat hier zum erstenmal Töne angeschlagen, die dann die christliche Religion, auch sie der Erbe des Judentums, in mächtigen Melodien hat erbrausen lassen. (Ueber die sühnende Bedeutung des Martyriums s. Kap. X.)

KAPITEL X. BEKENNTNIS, DOGMA UND GLAUBE. — DIE SYNAGOGE ALS HEILSANSTALT

So lange die Religion die Grenzen der Nation nicht überschreitet, kennt sie kein Bekenntnis und kein Dogma. Die Religion ist Sitte und nationaler Brauch, sie ist im Boden gewachsen und wurzelt darin, sie bedarf der Reflexion und der theoretischen Zusammenfassung nicht. Wo immer die Religion sich vom nationalen Leben ablöst und ihm gegenüber verselbständigt, da tritt auch das Streben in ihr hervor, die Summe der in ihr herrschenden Anschauungen in kürzeren oder längeren Formeln eines Bekenntnisses zusammenzufassen und die Zustimmung zu diesen Formeln als unerläßliche Vorbedingungen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zu fordern. Indem sich dann weiter die Theologie des Bekenntnisses bemächtigt, es zusammenhängend bearbeitet und mit Hilfe von Gedanken, die man der allgemeinen Bildung der Zeit entlehnt, zur Weltanschauung erweitert, entsteht das Dogma.

Die jüdische Religion ist hier bei den allerersten Anfängen der Entwicklung stehen geblieben. Ja, auf den ersten Blick sehen wir selbst diese Anfänge kaum, so schwach sind sie entwickelt. — Dennoch sind gewisse Ansätze zum Bekenntnis vorhanden. Das Schma', das jeder Israelit am Abend und Morgen zu sprechen hat (s. o. S. 176 ff.), ist gewissermaßen ein Bekenntnis. Es beginnt mit Dt 6 4 ff.: »*Höre Israel! Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein. Und Du sollst Jahwe Deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Deiner Kraft*«[1]. In diesem Bekenntnis ist in der Tat die Summe der jüdischen Religion enthalten.

[1]) Die Rezitation des Schma' wird deshalb in der rabbinischen Theologie als ein Aufsichnehmen der Herrschaft Gottes bezeichnet. Rabban Gamaliel II. nach Berachoth II 5. Nach R. Josua ben Korcha (um 150 n. Chr.) ist Dt 6 4—8 vor 11 13—21 zu rezitieren, weil man »*das Joch der göttlichen Herrschaft*« vor dem »*Joch der Gebote*« auf sich nehmen

Wir verstehen von hier aus auch die Vorschrift Berachoth III 3, daß Frauen, Sklaven und Kinder nicht verpflichtet sind, das Schmaʿ zu rezitieren. Nur der erwachsene freie Mann bekennt sich zu Jahwe. Daß man in dem Schmaʿ ferner wirklich ein Bekenntnis sah, zeigen die Zusätze, welche es wahrscheinlich schon in frühester Zeit erhielt. Dem Schmaʿ des Morgengebets gingen nämlich außer der Aufforderungsformel zum Lobpreis *(Bārekû)* später zwei Benediktionen vorauf, eine Benediktion folgte. Die Responsion auf die *Bārekû*-Formel lautete: »Gepriesen sei der Ewige immer und ewig« (מִן הָעוֹלָם). Nach Berachoth IX 5 soll man hier gegenüber den die Unsterblichkeit leugnenden Sadduzäern noch ein וְעַד עוֹלָם hinzugefügt haben. Deutlicher noch spricht der Charakter der ersten Benediktion: »*Gepriesen sei der Ewige unser Gott, der Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsternis, der Frieden macht und alles erschaffen hat*« (Is 45 7). Hier erfolgt die Abweisung des Dualismus. In früher Zeit scheint man also das Schmaʿ bereits benutzt zu haben, um das Bekenntnis und die Religion des Judentums nach allen Seiten abzugrenzen. Hamburger, RE Art. Morgengebet.

Aber bei diesen allerersten Ansätzen ist es auch geblieben. Die Ursache, weshalb das Judentum hier so wenig entwicklungsfähig war, liegt auf der Hand. Das Judentum ist seinem Charakter nach vorwiegend eine Religion des Handelns. Alle Betrachtung über den Glauben tritt vor dem einfachen Tun zurück. Religion ist Unterwerfung des Willens unter Gott, ist Gehorsamsleistung. Gott und Gesetz sind so durchaus einander entsprechende Begriffe, daß für Bekenntnis und Glaube in diesem geschlossenen Ring kaum noch ein Platz bleibt. Ps 119 66 faßt die Stellung des gesetzlich Frommen bereits dahin zusammen, daß er auf die Gebote Gottes vertraut [1]. Wir dürfen sagen: Der jüdische Glaube der späthellenistischen Zeit ist Vertrauen auf die Gebote, Vertrauen, daß der am besten im Leben fährt, der die Gebote hält, und ernster Entschluß, diese Gebote zu halten. Ebenso redet Sirach davon, daß der Verständige dem Gesetze glaubt (*ἐνπιστεύσει νόμῳ* 36 [33] 3 [vgl. 15 15]). Die Gottlosen sind diejenigen, die die Gebote des Höchsten vergessen haben Sir 41 8. Die Gottlosigkeit besteht nach IV Es. 7 23 f. darin, daß die Menschen behaupten, der Höchste sei nicht, und daß sie sein Gesetz verachten. »*Seinen Geboten glaubten sie nicht, seine Werke vollbrachten sie nicht*« [2]. Dagegen gerecht ist Esra, weil »*Du das Eigene verlassen, Dich dem Meinigen gewidmet und nach meinem Gesetz geforscht hast*« [3]. IV Es. 13 54. Vgl. 8 29 f., II Bar. 44 14, 46 5. Die Frommen vertrauen auf Gott: »*da Dein Gesetz ja bei uns ist*«. 48 22, vgl. 51 7 (das Gesetz ihre Hoffnung) und 85 3. Besonders bezeichnend ist 54 4 »*Die*

müsse (Berach. II 2). R. Jochanan nach Berachoth 14 b: »*Wer das Joch der Gottesherrschaft auf sich nehmen will, der reinige sich, wasche die Hände, lege die Tephillin an, lese das Schmaʿ und bete*«.

[1]) בְּמִצְוֹתֶיךָ הֶאֱמָנְתִּי; vgl. Da 6 24.

[2]) IV Es. 7 49, 8 56—58, 9 10—11, III Macc 7 10.

[3]) IV Es. 8 29 »*die das Gesetz lauter gelehrt . . .*«, 8 30 »*die allezeit Deiner Herrlichkeit vertraut haben*«.

sich im Glauben Dir und Deinem Gesetz unterworfen haben«. Genug, die religiöse Aufmerksamkeit Israels war so wesentlich auf das Gesetz und die Praxis gerichtet, es hatte in diesem Gesetz ein so starkes Band seiner Einheit und Fundament seiner Sicherheit, daß das Bedürfnis einer bekenntnismäßigen oder dogmatischen Festlegung des Glaubens sich kaum regte.

Anders gestaltet sich die Entwicklung im Diasporajudentum. Hier tritt die israelitische Verkündigung von Gott in erster Linie in Gegensatz zum heidnischen Polytheismus. Hier wird das Judentum sich der Besonderheit seiner Religion mehr bewußt. Man erkennt, daß nicht erst die Unterwerfung unter den im Gesetz zum Ausdruck kommenden Willen Gottes, sondern schon das Bekenntnis zu dem einen Gott, dem Allmächtigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, eine Tat und ein Vorzug der Frommen ist. In der an die Hellenen gerichteten Bußpredigt Sib. III 732 f. heißt es bereits: »*Du, unglückliches Hellas, höre auf hoffärtig zu sein; flehe an den großherzigen Unsterblichen*«. Die Ausführungen des Prooemiums, das später zur ältesten jüdischen Sibylle hinzugekommen ist, haben einen ganz bekenntnismäßigen Klang: »*Ein Gott ist es, der allein herrscht, übergroß, ungeworden, allmächtig, unsichtbar, selbst allein alles sehend, während er selbst nicht gesehen wird*« (V. 7—8), »*Ihn selbst verehrt, den allein Seienden, den Lenker der Welt, der allein in Ewigkeit und von Ewigkeit ist*« (V. 15 f.). Aehnlich lautet das Bekenntnis des falschen Orpheus in dem gefälschten orphischen Zitat, das bereits Aristobul zitiert, und das vielleicht der gefälschten Sammlung des Hekatäus (s. o. S. 25 f.) angehört. Das Diasporajudentum weiß sich mitten in dem umgebenden Heidentum als den Träger der Lehre von dem einen Gott und der Schöpfung der Welt durch ihn.

Der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt, bleibt aber schon in dieser Periode nicht das einzige Dogma des Judentums. Denselben Wert und die Bedeutung eines Dogmas gewinnt auch der Gedanke von einer Vergeltung im Jenseits. Bereits in den Paränesen des Henochbuches ist dieser Vergeltungsglaube das Kennzeichen der Frommen geworden. Die Gottlosen bekommen ein neues Merkmal, sie werden nun die Leugner der Vergeltung nach dem Tode, die Leugner des Gerichts und infolgedessen Frevler und Vertreter einer epikuräischen Diesseitigkeit. In den ersten Kapiteln der Sapientia Salomos, die vielleicht geradezu absichtlich gegen den Prediger geschrieben sind, bildet der Gerichtsgedanke das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Frommen und Gottlosen.

Und die Frommen haben in ihrem Kampf vollständig gesiegt [1]. In der jüdischen Literatur seit Daniel gibt es mit Ausnahme des Kohcleth

[1]) Vgl. hierzu Kap. XIV.

keine einzige Schrift, die den Gedanken einer Vergeltung nach dem Tode in beiden Formen (der Auferstehung und des Weiterlebens nach dem Tode) schlechthin leugnete. In der Sammlung gefälschter griechischer Verse (s. o. S. 24 ff.) werden von den griechischen Dichtern, die man reden ließ, neben dem monotheistischen Gedanken in erster Linie der Glaube an den Weltuntergang und ein Gericht nach dem Tode vorgetragen. Nach Josephus ist der Vergeltungsgedanke das entscheidende Merkmal der pharisäischen Philosophie B. II 163, A. XVIII 14. Dagegen sind die Sadduzäer Leugner der Auferstehung. Sie gelten aber gerade auch eben deshalb als Ungläubige Jos. B. II 165. Das Evangelium und das Christentum übernahmen den jenseitigen Vergeltungsgedanken vom Judentum als ein ganz gefestetes Dogma. Die Sadduzäer sind auch hier von vornherein die Ungläubigen (Mc 12 18—27 u. Par.). Der Verfasser der Apostelgeschichte, der bestrebt ist, dem Christentum jeden Schein eines revolutionären Charakters zu nehmen und die Apostel als die eigentlich rechtgläubigen Juden hinzustellen, betont mit Absicht ihren Gegensatz gegen die ungläubigen Sadduzäer 4 1 f., 23 6—8. Der jüdische Glaube ist Glaube an das zukünftige Gericht II Bar 57 2. Ein Beweis, wie grundlegend der Auferstehungsglaube (oder der Vergeltungsgedanke) für das Judentum war, ist, daß man schon im neutestamentlichen Zeitalter mit den Versuchen begann, ihn aus der Schrift abzuleiten. Wie man dabei verfuhr, zeigt das Beispiel Jesu Mc 12 26 f. (u. Par. s. o. S. 159 ff.).

Mit der Entwicklung der Religion zur Kirche, zum Bekenntnis und Dogma hängt weiter zusammen, daß der Begriff des Glaubens eine zentrale Bedeutung für die Frömmigkeit gewinnt. Tatsächlich vorhanden ist ja der Glaube in jeder lebendigen Religion, ja, er steht überall im Mittelpunkt. Denn im Keim ist alle lebendige Religion die Erhebung des Herzens zur Gottheit in Liebe, Furcht und Vertrauen. Aber zum Bewußtsein kommt die Bedeutung des Glaubens immer erst da, wo die Loslösung der Religion vom Nationalen und damit die Entwicklung zur Kirche beginnt. Solange sie nicht erfolgt ist, ist der Glaube zu sehr eine Selbstverständlichkeit, etwas im Zusammenhang des ganzen Lebens Gegebenes, als daß seine zentrale Bedeutung zum Bewußtsein käme. Sobald aber die Entwicklung zur Kirche beginnt, sobald innerhalb des Volkes selbst die tiefe Kluft zwischen Gläubigen (Bekennern) und Ungläubigen, Gottlosen und Frommen entsteht, sobald eine Religion die Forderung zu erheben beginnt, daß ihre grundlegenden Anschauungen jedermann, nicht nur den Volksangehörigen gelten, und sobald sie die Völker als »Heiden« (Ungläubige) beurteilt, wird das Motiv des Glaubens in ihr bedeutsam. An der Forderung der glaubensgemäßen Zustimmung zu dem formulierten Bekenntnis der Kirche, die zunächst sehr oberflächlich sein kann, erwächst allmählich das Verständnis der ausschlaggebenden Stellung des Glaubens in der Religion.

Nach dem bisher Ausgeführten werden wir auch in dieser Richtung nur erste Ansätze im Judentum erwarten dürfen. Aber vorhanden sind sie. Namentlich deutlich sind sie natürlich in der Frömmigkeit des Diasporajudentums. Der Verkündigung von dem einen wahrhaftigen Gott, von der Nichtigkeit aller Götzen und der Verderblichkeit des heidnischen Wahns entspricht die Forderung des Glaubens und die Erkenntnis von seiner Bedeutung und seinem Werte als einer persönlichen Tat. Ganz klar ist diese Erkenntnis, wenn auch das Wort »Glaube« fehlt und eine intellektualistische Auffassung sich vordrängt, bereits in der Sapientia 15 2—3 ausgesprochen: »*Denn auch wenn wir sündigen, bleiben wir doch Dein, da wir Deine Macht kennen. Wir wollen aber nicht sündigen, da wir wissen, daß wir zu den Deinen gerechnet werden. Denn Dich kennen ist die vollkommene Gerechtigkeit* (*τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη*) *und von Deiner Kraft wissen ist die Wurzel der Unsterblichkeit*«[1].

Im vierten Makkabäerbuch wird an der Mutter und den sieben Märtyrerbrüdern in erster Linie — nicht etwa Mut, Tapferkeit, Treue, Geduld, sondern — der Glaube gepriesen. Die Mutter spricht hier zu den Knaben: »*Gedenket daran, daß Gott es ist, durch den ihr an der Welt teilhabt und euch des Lebens freut. Deshalb seid ihr schuldig, um Gottes Willen jede Mühsal zu erdulden.*« Als Glaubensgenossen werden dann Abraham (wegen der Opferung Isaaks), Daniel und die drei Männer im Ofen dargestellt (vgl. zu dieser Aufzählung I Macc 2 51—60 [52. 59. 60], Hebr 11). »*Darum auch ihr, die ihr denselben Glauben an Gott habt, seid nicht betrübt. Denn das wäre doch unvernünftig, sich auf die Frömmigkeit zu verstehen und doch unfähig zu sein, den Leiden Widerstand zu leisten*« IV Macc 16 18—23 (vgl. 15 24, 17 2; II Macc 7 28—40). Den Mittelpunkt der Frömmigkeit bildet der Glaube, die Erhebung der Sinne und Gedanken zu Gott, dem Schöpfer des Daseins, dem man alles verdankt, um dessentwillen man alles duldet. Das erste — wahrscheinlich ursprünglich jüdische — Mandat des Pastor Hermae lautet: *πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, . . . πίστευσον οὖν αὐτῷ, φοβήθητι αὐτόν.* Vgl. noch Sibylle III 584 f., III 724. Aristeas § 234.

So ist es nicht überraschend, wenn wir in dieser Umgebung bei Philo eine außerordentlich fein ausgebildete Psychologie des Glaubens finden. Für ihn ist der Glaube — das Hindurchdringen durch diese sichtbare und greifbare, aber so ungewisse, unzuverlässige und vergängliche Welt zu dem unsichtbaren, ewigen, allein vertrauenswerten Gott, als dem Allergewissesten — der Eckstein aller Frömmigkeit. Er tut überraschend feine Blicke in das Seelenleben des Glaubenden. Seine Ausführungen über den Glauben sind das Schönste, was er geschrieben, und sichern ihm einen ehrenvollen Platz in der Religionsgeschichte. Durch seine Schule und nicht durch die des Paulus ist der Verfasser des Hebräerbriefes hindurchgegangen. Im elften Kapitel des Briefes wirkt philoni-

[1]) Vgl. 3 9: »*Die auf ihn trauen, werden die Wahrheit erkennen, und die Gläubigen werden in Liebe bei ihm verbleiben*«, vgl. 1 3, 12 2.

scher Geist nach [1]. — Es ist kein Wunder, bei Philo, bei dem die jüdische Religion am meisten von aller nationalen Bedingtheit losgelöst erscheint, ist auch der Begriff des Glaubens am reinsten und deutlichsten.

Aber auch im palästinensischen Judentum zeigen sich Ansätze derselben Entwicklung, wenn auch von kümmerlicherer Art [2]. Eine Rolle spielt der Begriff des Glaubens bereits in den Bilderreden des Henoch. Die Hauptsünde der »Könige und Mächtigen«, die diese Schrift bekämpft, ist ihr Unglaube. 46 7 »*Deren Glaube sich Göttern .... zugewandt hat, während sie den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben*«. Sie bekennen im Gericht: »*Wir haben unsern Glauben vor ihm nicht bekannt* [3]*, den Namen des Herrn der Geister nicht gerühmt*« 63 7 (vgl. 58 5), 60 6 (61 4), 63 5 (80 7). — Sehr bedeutsam ist es auch, daß es bereits gelegentlich des Uebertritts eines Proselyten Jud 14 10 heißt: *ἐπίστευσεν τῷ θεῷ σφόδρα καὶ περιετέμετο τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτοῦ*. Besonders scharf tritt der Begriff des Glaubens und seine Bedeutung für die Frömmigkeit in einigen der späteren Schriften unseres Zeitabschnittes heraus. Namentlich gewinnt er im IV Esra und II Baruch eine große Bedeutung.

Die Frommen werden in der Zeit der Drangsal bewahrt werden, weil sie »*Werke und Glauben an den Allerhöchsten und Allmächtigen*« haben 13 23. Sie werden bewahrt werden »*durch ihre Werke oder durch den Glauben*« 9 7. In dieser merkwürdigen Formel, Werke und Glaube (Werke oder Glaube), kommt das Gefühl für den Wert des Glaubens klar zum Ausdruck. Die jüdische Gesetzesfrömmigkeit verhindert zwar den Durchbruch der Erkenntnis für die entscheidende Bedeutung des Glaubens. Aber »der« Glaube tritt doch in der Additionsformel bereits neben »die« Werke oder gilt in der distributiven sogar als Ersatz der Werke. Wir werden somit das Recht haben, auch an den übrigen Stellen des Esrabuches, an denen von Glaube und Unglaube die Rede ist (5 1, 6 5, 6 28, 7 34. 83 [114] 131), den Glauben im strengen Sinn zu fassen. Ebenso heißt es nun auch in der Baruchapokalypse: »*Der Gläubige trägt den Lohn davon*« 54 16. »*Du verherrlichst die Gläubigen entsprechend ihrem Glauben*« 54 21. Bezeichnend für den jüdischen Begriff des Glaubens ist auch die bereits oben zitierte Formel: *Die sich in Glauben Dir und Deinem Gesetz unterworfen haben*« 54 5 (vgl. 44 14, 48 46, 51 7, 57 2, 59 2. 10). Es war keineswegs etwas ganz Neues, wenn Paulus das Problem Glaube und Werke behandelte. Das Neue lag in der kräftigen Entgegensetzung: Glaube und nicht Werke, entweder Glaube oder Werke. Vgl. II Hen. 48 8: »*Die den*

[1]) Vgl. Genaueres Kap. XXIII.

[2]) Der Untersuchung bieten sich hier besondere Schwierigkeiten, weil es oft sehr schwer zu erkennen ist, ob bei der Erwähnung des Glaubens wesentlich nur das Vertrauen, das den Frommen vom Nichtfrommen unterscheidet (vgl. z. B. Sir 2 10 f., 4 16, 11 21, 32 [35] 24), nur die Treue in Betracht kommt, oder ob wirklich der Glaube als Akt des persönlichen Sichbekennens zu Gott gemeint ist. Der Umstand, daß die meisten Zeugnisse nur in Uebersetzungen vorliegen, erhöht die Schwierigkeit. Man wird nach Zusammenhang und Umgebung des Wortes entscheiden müssen. Ja, es kommt schließlich gar nicht auf das Wort, sondern auf die Sache an (s. o. die Stellen aus der Sapientia).

[3]) Flemming: »*Wir haben vor ihm kein Bekenntnis abgelegt.*«

Herrn nicht Erkennenden, . . . ein schreckliches Gericht wartet ihrer«. 51 2: »*Helfet dem Gläubigen in der Trübsal*«. Wenn es Test. Dan. 6 heißt, »*daß an dem Tag, an welchem Israel glaubt, das Reich des Feindes ein Ende haben wird*«, so liegt hier vielleicht christliche Ueberarbeitung vor. — Belege aus den Targumim: Schlatter, Der Glaube 49.

Besonders ist zum Schluß hier noch hervorzuheben, wie sehr schon im Judentum die Gestalt Abrahams in dieser Hinsicht bedeutungsvoll und vorbildlich wurde.

Das vierte Makkabäerbuch nennt Abraham als ersten Glaubenszeugen (s. o.) unter Hinweis auf die Opferung Isaaks. Unter Bezugnahme auf dasselbe Ereignis sagt Mattathias (I Macc 2 52 vgl. Sir 44 20): »*Wurde nicht A. in der Versuchung treu erfunden und ihm solches als Gerechtigkeit gerechnet*?« Auch in den Jubiläen ist A. der »Gläubige«. Mastema versucht den Abraham in der Opferung Isaaks, »*weil Stimmen im Himmel über A. laut geworden, daß er gläubig sei in allem, was Gott mit ihm rede, und daß er Gott liebe und in aller Bedrängnis gläubig sei*« 17 15. Und nach überstandener Versuchung heißt es 19 9: »*A. wurde gläubig gefunden und als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln aufgeschrieben*«. Besonders aber ist für Philo Abraham das Vorbild des Glaubens geworden, an ihm und seinem Leben entwickelt er Wesen und Art des Glaubens. Schon für Philo ist das Wort: Abraham glaubte und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, hochbedeutsam (s. u.). II Baruch 57 2 wird über Abrahams Zeitalter geurteilt: »*Die Werke der Gebote wurden damals vollbracht, und der Glaube an das zukünftige Gericht wurde damals geboren*«.

In der Genesis gilt es als etwas Selbstverständliches, daß Jahwe der Gott Abrahams ist. Die jüdische Haggada sieht hier ein großes Verdienst Abrahams. Für sie ist A. der erste »Gläubige«, der erste bewußte Monotheist. Sie erzählt ausführlich, wie er zu seinem Glauben gekommen sei. Abraham hat den polytheistischen Irrtum der Völker nicht mitgemacht. Als bei der Sprachverwirrung und der Zerstreuung die übrigen siebzig Völker sich ihre Schutzengel (Götter) wählten, da habe A. sich allein keinen Engel, sondern den allmächtigen Schöpfer zum Schutzherrn erwählt (Hebr. Test. Naphth. 8—10). Die jüdische Haggada weiß auch zu erzählen, wie A. in seiner Jugend sich durch den Götzendienst und die Gestirnverehrung seiner Familie hindurch zum wahren Glauben an den einen Gott hindurchgerungen habe. Den Anfang machen bereits die Jubiläen (11 16 ff., 12 1 ff.). Einen ausführlichen Bericht darüber bietet in ihrem ersten Teil die erst neuerdings zugänglich gemachte Apokalypse A.s (s. o.). Auch Philo schildert in der Vita Abrahams (vgl. c. 15) den Weg Abrahams von polytheistischer Gestirnverehrung zum monotheistischen Glauben. Vgl. Berachoth 7 b, Wünsche I 20 und Nedarim 32, Wünsche II 1, 204. Als Gegner A.s tritt in der späteren Sage gewöhnlich die Gestalt Nimrods auf (so bereits H. Test. Naphth. 9 und Bereschith Rabba), des Vertreters des babylonischen Polytheismus, später auch des parsischen Feuerdienstes, der dann geradezu mit Zarathustra identifiziert wird. Vgl. die Zusammenstellung dieser Sagen bei B. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig 1859.

Zum Wesen der Kirche gehört endlich, daß sie ihren Gläubigen bis zu einem gewissen Grade das Heil, die Erreichung des Zieles, nach dem sie streben, durch bestimmte Einrichtungen verbürgt. Die Kirche will für ihre Angehörigen das bewußt leisten, was die Volksreligion den Ange-

hörigen unbewußt als etwas Selbstverständliches gibt, das feste Gefühl der Zusammengehörigkeit mit der Gottheit, den Besitz des gnädigen Wohlwollens Gottes.

Auch hier ist die Synagoge bei den allerersten Anfängen stehen geblieben. Im allgemeinen verbürgt die jüdische Synagoge den Gläubigen freilich das Heil. Ja, die Gewißheit des Heils scheint auf den ersten Blick mühelos und selbstverständlich sicher zu sein. Man sieht leicht, daß in der Synagoge noch die alte nationale Frömmigkeit weiterwirkt, derzufolge es selbstverständlich ist, daß Gott zu seinem Volk und das Volk zu seinem Gott gehört. Die Frommen sind sein auserwähltes Volk, sie sind Kinder Abrahams und haben die Beschneidung, sie sind Träger seines Bundes und haben das Gesetz und den Kultus, ihnen gehört die ganze Heilsgeschichte, ihnen gehören die Väter, die heiligen Frommen und Gerechten der Vergangenheit (Rm 9 1 ff.). Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und als solcher auch ihren Nachkommen treu und gnädig. Die Verdienste der Väter (II Bar. 84 10 u. ö.), aller heiligen und gerechten Frommen kommen dem gegenwärtigen Geschlecht zugut. Daß diese Stimmung in der jüdischen Synagoge weit verbreitet war, zeigt die meisterhafte Charakteristik, die Paulus Rm 2 1 ff. vom Judentum seiner Zeit gibt.

Aber die jüdische Kirche hat diese Gewißheit und Heilszuversicht nur im allgemeinen. Sie hat keine bestimmten Bürgschaften für den einzelnen, sie hat keine bestimmten Einrichtungen und Mittel ausgebildet, durch die sie den einzelnen Gliedern das Heil zueignet, sie besitzt keine Sakramente.

Die Beschneidung ist eine solche Einrichtung nicht. Sie ist als Bundeszeichen unerläßliche Vorbedingung, aber sie gibt dem Beschnittenen keine neue innere Eigenschaft. Und seitdem der Riß zwischen Frommen und Gottlosen sich mitten durch das Volk der Beschneidung hindurchzog und immer größer wurde, kann die einfache Tatsache der Beschneidung auch nicht zur ausschlaggebenden Bedeutung für das Heil des einzelnen werden. Wenn dieser sich seines Heiles vor Gott vergewissern will, so kann er sich der Beschneidung kaum getrösten.

Der Opferkult hat doch nur eine ganz bestimmte Tragweite und Wirkungskraft. Jochanan ben Zakkai nannte den Altar zwar das Zeichen der Versöhnung und sagte von seinen Steinen, daß sie Versöhnung zwischen Israel und seinem Vater im Himmel bringen[1]. Aber auch diese Schätzung des Altars bezieht sich auf das Verhältnis der Gesamtheit Israels zu Gott und nicht auf den Einzelnen. Die Sünden und Vergehungen des Einzelnen sühnt das Opfer doch nur in einem ganz bestimmten Umfang. Im wesentlichen sind es nur rituelle Verfehlungen, Unreinheiten, kleine sittliche Vergehen, die der Kult deckt.

[1]) Tosephta Baba K. VII 6. Schlatter 34.

Sehr beachtenswert ist freilich, daß II Macc 12 43—45 den Gedanken eines Sühnopfers für die Toten kennt. Etwas größeren Wert scheint der Ritus des großen Versöhnungstages im hellenistischen Judentum für den einzelnen Israeliten gehabt zu haben. Mühelos aber verzichtete die Frömmigkeit des römischen Judentums nach der Zerstörung des Tempels auf die Versöhnung des Altars (s. o. S. 113).

Der Besitz des Gesetzes hat ebenfalls für die Gesamtheit Israels eine große Bedeutung. »*Auf Dich vertrauen wir, da Dein Gesetz ja bei uns ist*«, betet der Apokalyptiker Baruch (48 22 vgl. Rm 2 12 ff., 2 17 s. o.). Für den Einzelnen — so mußte jeder einigermaßen ernste Fromme urteilen — kann der Besitz des Gesetzes nur dann einen Wert haben, wenn er das Gesetz erfüllt. So verweist die Synagoge auch hier den Einzelnen auf sich selbst und auf die unendliche Anstrengung im Gesetz. Durch tagtägliche Uebung im Gesetz soll er sich selbst zum Frommen machen.

Den Gedanken des überschüssigen Verdienstes der Frommen und der sühnenden Kraft ihrer Leiden hat die jüdische Synagoge reichlich ausgebildet. Deuterojesaia mit seiner Vorstellung vom stellvertretenden Leiden des Knechtes Gottes hat hier weitergewirkt. Die Martyrien der Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes scheinen hier von neuem angeregt zu haben. Der eine der sieben Brüder betet: »*Ich flehe, daß bei mir und meinen Brüdern der Zorn des Allmächtigen zur Ruhe komme, der über unser ganzes Geschlecht mit Recht ergangen ist*« II Macc 7 37 f. »*Sei gnädig Deinem Volk, und laß Dir die Strafe genügen, die wir um seinetwillen erdulden. Zur Läuterung laß ihnen mein Blut dienen, und als Ersatz für ihr Leben (Seele) nimm mein Leben (Seele)*« IV Macc 6 28 (1 11, 9 24, 17 20—22: ἱλαστήριος θάνατος, 18 4). Nach Jos. A. I 231 erwartet Abraham, daß das unschuldige Leiden des geopferten Isaak ihm zugute kommen werde (vgl. Schabbath 89 b, Wünsche I 154). Auch Jesus faßt seinen Tod als ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mc 10 45, Mt 20 28) auf. Jeremia und Baruch müssen sich erst aus Jerusalem entfernen, ehe die Stadt zerstört werden kann. Die Anwesenheit des Gerechten hält die Vernichtung fern (II Bar. 2 vgl. 85 1). So lange Eleazar von Modein lebte und für das Volk betet, kann die Festung (Bether), in der Bar-Kochba sich bis zuletzt gegen die Römer hält, nicht genommen werden (Bacher I² 187). Der Verfasser des IV Es. betet: »*Schaue nicht auf Deines Volkes Sünden, sondern auf die, welche Dir wahrhaft gedient ... die Deine Bündnisse in Leiden bewahrt ... die Dein Gesetz lauter gelehrt ... die allezeit Deiner Herrlichkeit vertraut haben* 8 26 ff.«[1].

[1]) Auch bei Philo findet sich, de sacrif. Abelis I 120 ff. M. I 187 f., eine längere Ausführung über den Satz: ὅτι πᾶς σοφὸς λύτρον ἐστὶ τοῦ φαύλου (Köberle, Sünde und Gnade 596). Von R. Ismael (Anfang des 2. Jahrh.) wird der Ausspruch überliefert »*Die Kinder Israel, ihre Sühne will ich sein*«. Negaim II 1. Bacher I² 257. Auch

In dem Verdienst der Väter, in dem unschuldigen Leiden der Gerechten besitzt auch die Synagoge ein Kapital guter Werke und eine Gewähr der Heilszuversicht. Doch tritt immerhin dieser Gedanke nur vereinzelt auf. Er beherrscht keineswegs die Frömmigkeit. Und jener Schatz an guten Werken gehört der Gesamtheit. Die Synagoge leitet den Einzelnen nicht an, sich seiner zu getrösten. Sie hat keine Einrichtungen und Mittel geschaffen, durch die dem Einzelnen aus jenem Schatz überschüssiger Verdienste, sei es in diesem oder jenem Leben, etwas angeeignet werden kann.

Endlich kennt die jüdische Synagoge gute Werke und Entsagungen, die nicht vom Gesetz gefordert werden und über dasselbe hinausliegen (consilia evangelica). Die גְּמִילוּת חֲסָדִים (Almosengeben, Kranke, Gefangene besuchen, Trauernde trösten usw.), Gebete, Entsagungen (wie das Fasten), Buße (z. B. Geißelungen) spielen in dieser Beziehung bereits eine große Rolle. Aber es ist das alles in kein bestimmtes System gebracht. Die Synagoge entwickelt keine das Heil verbürgende Bußdisziplin [1]. Es ist dies alles der Willkür, dem größeren oder geringeren Gerechtigkeitsstreben des Einzelnen und der Stärke seines Sündengefühls überlassen.

Vor allem kennt die jüdische Kirche im großen und ganzen keine Sakramente, wenn wir unter Sakrament eine heilige Handlung verstehen, in der dem Gläubigen durch dingliche Mittel eine übernatürliche Gnadengabe zuteil wird. Das ist um so bemerkenswerter, als in der ringsum das Judentum umgebenden religiösen Welt das Sakrament bereits seinen siegreichen Einzug gehalten hatte. Denn fast alle Mysterienkulte und -Religionen, die in jener Zeit aufblühten, hatten Sakramente, heilige Initiationsakte, Weihen, gemeinsame heilige Mahlzeiten usw., die dem Gläubigen einen besonderen Charakter verliehen.

Das offizielle Judentum hat wenig Derartiges. Die Waschungen und Reinigungen des Pharisäismus haben kaum sakramentalen Charakter. Wenn sie ihn ursprünglich hatten, für das Bewußtsein der Frommen haben sie im Durchschnitt nur gesetzlich rituellen Wert behalten. Es sind Handlungen, die man auf sich nimmt, weil das Gesetz es so vorschreibt, die aber keinen inneren Wert für das Leben der Frommen haben. Auch die Proselytentaufe טְבִילָה, die im ersten christlichen Jahr-

Test. Benj. 3 ist der Stellvertretungsgedanke in einem vielleicht ursprünglich jüdischen und nur in leichter Weise christlich bearbeiteten Satze ausgesprochen. Nach Schabbath 33b (Wünsche I 132) wird der Stellvertretungsgedanke auch auf den Tod junger (noch unschuldiger) Kinder angewandt; vgl. hierzu Mt 3 9, Jo 8 33. 39 und Schlatter, Israels Geschichte 254.

[1]) Man vgl. z. B. mit der Synagoge die parsische Kirche, ihr bis ins Kleinste ausgearbeitetes System von Bußen und Geißelungen, das dann auch wirklich den Anspruch erhebt, dem Einzelnen sein Heil zu garantieren. Noch näher liegt der Vergleich mit der schnellen Entwicklung der christlichen Kirche nach dieser Richtung.

hundert bereits allgemein Sitte geworden zu sein scheint, scheint keinen sakramentalen Charakter zu haben, so wenig wie die Beschneidung. Sie ist eine gesetzlich vorgeschriebene Handlung, der man einen inneren Wert, etwa den der entscheidenden inneren Veränderung und Erneuerung des Gläubigen, kaum beilegte [1]. Ueber gemeinsame Mahlzeiten der Frommen im späthellenistischen Judentum und ihren Charakter wissen wir zu wenig, als daß hier etwas Bestimmtes auszumachen wäre [2].

Hingegen weist uns die Beobachtung, daß im jungen Christentum bestimmte heilige Handlungen (Taufe und Abendmahl) schon in frühester, wahrscheinlich vorpaulinischer Zeit sakramentalen Wert bekamen, darauf hin, daß doch in gewissen nichtoffiziellen Kreisen des Judentums das »Sakrament« bekannt gewesen sein muß. Das wird namentlich in den essenischen Kreisen der Fall gewesen sein. Hier scheint in der Tat das Sakrament (Taufen und heilige Mahlzeiten) im Mittelpunkt der Frömmigkeit gestanden zu haben (s. u.). Hier verleihen die sakramentalen Handlungen den Mitgliedern der frommen, mönchisch abgeschlossenen Gemeinde einen bestimmten Charakter. Hier sind Handlungen äußerer Art von innerem Wert für die Frömmigkeit geworden. — Von der Taufe des Johannes wissen wir zu wenig, als daß wir die Frage, ob sie sakramentalen Wert hatte, bejahen oder verneinen könnten. Wenn sie nur den Charakter einer Reinigung hatte, wie man gewöhnlich annimmt, so begreift man nicht recht, inwiefern Johannes gerade als der Täufer das ungeheure Aufsehen erregt hätte [3].

In der uns bekannten jüdischen Literatur treten sakramentale Anschauungen eigentlich nur in dem vom offiziellen Judentum am weitesten abstehenden II Henoch hervor. Wenn berichtet wird (22 8), daß, bevor Henoch in den höchsten Himmel eintritt, Gott dem Engel Michael befiehlt, Henoch mit Oel zu salben (»*Tritt herzu und entkleide Henoch von seinen irdischen Kleidern und salbe ihn mit einer schönen Salbe und kleide ihn in die Kleider meiner Herrlichkeit*«), so ist hier von einem Sakrament die Rede. Das Oelsakrament, das dem Henoch zuteil wird, macht ihn des neuen himmlischen Leibes teilhaftig. Der mit himmlischem Oel Gesalbte wird himmlischen Wesens voll, er genießt keine irdische Speise mehr (56 2). Dem entspricht es, daß der eine im Paradies wachsende

[1]) Ueber die Proselytentaufe vgl. Schürer III 181—185. Bezeugt ist sie bereits in der Mischna, Pesachim VIII 8 (= Edujoth V 2); Schürer 183 Anm. 86. Das vierte Buch der sibyllinischen Orakel, das wahrscheinlich jüdisch ist, verlangt von Heiden die Wassertaufe IV 165. Die Rabbinen stritten später darüber, ob Beschneidung ohne Taufe, und sogar, ob Taufe ohne Beschneidung gültig sei. Jebamoth 46 a. Wünsche II 1 10. Berach. 47 b. Goldschmidt I 170.

[2]) Vgl. Joseph. A. XIV 215, III Macc 6 35.

[3]) Vgl. Martin Dibelius, Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer, Göttingen 1911.

Baum II Hen. 8 (Rec. B) als Oelbaum gedacht wird (vgl. auch Vita Ad. 36, »*Baum seiner Barmherzigkeit, aus dem das Lebensöl fließt*« 40, 41, Apc. Mos. 9, 13, 40). Ein Oelsakrament liegt vielleicht bereits Jac 5 14 vor. Sakramentale Vorstellungen zeigen sich auch IV Es. 14 39 ff., wenn hier Esra, nachdem er einen Kelch mit wunderbarem Trank getrunken hat, in Ekstase gerät und in der Inspiration die heiligen Schriften erneuert.

Das sind jedoch vereinzelte Ausnahmen. Im großen und ganzen kennt die Synagoge das Sakrament nicht. Der Charakter ihrer offiziellen Vertreter war zu nüchtern und rational, das Streben ihrer Frömmigkeit zu ernst und zähe, als daß man künstliche Krücken und Ersatzmittel der Frömmigkeit gesucht hätte. Dem Judentum in seiner Abgeschlossenheit wurde es leichter, sich des Sakraments zu erwehren, als dem jungen in die Welt eindringenden Christentum, das mit der Aufnahme des Sakramentswesens der es umgebenden religiösen Welt seinen Zoll zahlte.

VIERTER ABSCHNITT

DER GERICHTSGEDANKE [1]

KAPITEL XI. ALLGEMEINES

Neben dem »Gesetz« und in demselben Maß wie dieses ist der Gerichtsgedanke wesentlich und bezeichnend für die jüdische Frömmigkeit. Befolgung des Gesetzes und Erwartung des Gerichtes ist, wenn man es kurz umschreiben will, die Summa der jüdischen Frömmigkeit. Neben der Halacha und Haggada steht in dieser Zeit die Masse der apokalyptischen Literatur.

Es ist dieser Gerichtsgedanke keine Besonderheit der jüdischen Religion. Ja, es hat sogar den Anschein, als wenn er gerade in der ganzen Gruppe der Religionen, zu denen auch das Judentum gehört, eine besondere Rolle spielt. So steht die Vorstellung von einem großen abschließenden Gericht des höchsten Gottes im Mittelpunkt der iranischen Religion, so wirkte Mohammed in seiner Predigt ganz besonders durch seine Gerichtsdrohungen, und so ist der Koran voll von Schilderungen des großen Gerichtes und eschatologischen Phantasien. Es sind gerade die Religionen der gesetzlichen Richtung, welche diesen Gedanken in das Zentrum rücken. Das liegt in ihrem Wesen begründet.

[1]) Von der oben S. 47 ff. besprochenen allgemeinen Literatur verweise ich hier auf den Abschnitt in Schürer II 579—651: die messianische Hoffnung (dort weitere Literatur); ferner auf die Monographie von R. H. Charles, A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism and in Christianity, London 1899; auf die in Betracht kommenden Partien in G. Dalmans »Worte Jesu«, Leipzig 1888, und ganz besonders auf P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen-Leipzig 1903; J. Klausner, Die messian. Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Berlin 1904; F. C. Porter, The messages of the apocalyptical writers, New-York 1905; W. Coßmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttest. Propheten, Gießen 1915; N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, Gießen 1915. Für die allgemeinen religionsgeschichtlichen Probleme vgl. H. Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905 (Forschungen VI) und die verstreuten Bemerkungen in H. Gunkels Schöpfung und Chaos, Genesiskommentar, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (Forschungen I).

Auf der einen Seite führen sie ja grundsätzlich ihre Anschauungen über die Grenzen des irdischen Lebens der Nation, seine Aufgaben und Bedürfnisse hinüber. Anderseits müssen sie geradezu das Verhältnis Gottes zu den Gläubigen wesentlich und ausschließlich unter dem Gesichtspunkte des Gerichtes auffassen, weil das ihrer streng gesetzlichen Art entspricht.

Verstärkend kommen die allgemeinen politischen Verhältnisse hinzu, die das erste Jahrhundert v. Chr. schon den Mitlebenden als ein wüstes Chaos erscheinen ließen. Alexanders dämonische Gestalt hatte zwar der griechischen Kultur durch seine Eroberungen Bahn gebrochen, sodaß diese bis nach Indien und darüber hinaus alles unwiderstehlich überflutete und dem hellenistischen Zeitalter das beherrschende Gepräge gab. Als aber die Diadochenreiche nach kurzer Herrlichkeit zusammenbrachen oder zu Schattenbildern ihrer einstigen Macht herabsanken, als gleichzeitig mit dem politischen Rückgang auch die Widerstandskraft griechischen Wesens erlahmte und die orientalische Welle wieder nach dem Westen zurückflutete, da entstand zunächst ein Kampf aller gegen alle, in dem die Völker langsam verarmten. Auch die Römer traten anfangs dem entfesselten Individualismus gewaltiger Herrscher- und Feldherrnnaturen, wie sie damals nicht selten waren, oder dem zügellosen Treiben kleiner Raubstaaten nicht entgegen, sondern duldeten solche Verhältnisse oder zogen sie gar groß. Diese politischen Wirren, blutigen Bürgerkriege und wirtschaftlichen Notlagen lasteten schwer auf den Menschen des untergehenden Hellenismus und erzeugten überall eine Stimmung des Weltuntergangs, der Götterdämmerung, die zur Weckung des religiösen Sinnes erheblich beitrug. Es war kein Zufall, daß die iranisch-chaldäischen Anschauungen vom Weltuntergang durch Berossos, durch die Stoa, durch jüdische und gräko-ägyptische Apokalyptiker durch hermetische und sibyllinische Schriften verbreitet wurden und bei Ungebildeten und Philosophen, bei Sklaven und Handwerkern gläubigen Anhang fanden. Die eschatologische Einstellung war am Beginn unserer Zeitrechnung so selbstverständlich geworden, daß fast gleichzeitig und unabhängig voneinander an verschiedenen Orten in abweichenden Tonarten und doch harmonisch zusammenklingend: in Jerusalem Johannes der Täufer und Jesus, in Kleinasien der Beschluß der Griechenstädte zu Ehren des Augustus und in Rom Vergils Weissagung von der Geburt des göttlichen Kindes mit dem Jubelruf der Erlösten das Evangelium von dem Anbruch des neuen Aions verkündeten[1].

In der Ausgestaltung dieser Eschatologie aber ist jede Religion ihren eigenen Weg gegangen. Innerhalb des Judentums entwickelt sie sich mit ihrer Ueberweltlichkeit und mit ihrem sittlichen Gehalt

[1]) Vgl. unten S. 225 ff. und Greßmann, Die hellenistische Gestirnreligion (Beihefte zum Alten Orient), 1925.

im engsten Zusammenhang mit dem nationalen Hoffnungsgedanken. Der nationale Hoffnungsgedanke, hier und da selbst von den vorexilischen Unheils-Propheten wider ihre eigentliche Grundrichtung festgehalten, fand in den späteren exilischen und nachexilischen Propheten seine begeisterten Verkündiger und ist seitdem Gemeingut der Volksfrömmigkeit und gerade der besonders frommen Kreise des Volkes geblieben. Die Psalmenliteratur ist durchzogen von lebhaften Aeußerungen der Erwartung und Sehnsucht nach dem Königtum Gottes. Man hatte offenbar in den Schichten der Frommen das lebhafte Gefühl, daß das Volk Gottes doch eigentlich die Stellung in der Welt nicht habe, die ihm als solchem zukomme. Selbst so besonnene und nüchterne Schriftsteller wie der Sirazide (c. 33) und der Verfasser des Tobitbuches (c. 13—14) legen Zeugnis für das Vorhandensein dieser Stimmung ab.

In ganz anderer Kräftigkeit aber lebte diese Stimmung im Zeitalter der syrischen Religionsverfolgung auf. Von dem Verfasser des Danielbuches eingeleitet, begann nun in der jüdischen Literatur die Periode der eschatologischen Schriftstellerei. Es erfolgte zwar in der Makkabäerzeit der glänzende nationale Aufschwung, und dieser scheint die ausschließliche Zukunftserwartung der jüdischen Frömmigkeit zunächst wieder etwas zurückgedrängt zu haben. Aber die Grundstimmung blieb dennoch stark »messianisch«[1]. Denn auf der einen Seite glaubte man, wenigstens im Anfang der Makkabäerherrschaft, schon in der messianischen Zeit zu leben, sodaß man die eigene Gegenwart bereits im messianischen Lichte schaute und von der nächsten Zukunft das Allergrößte erwartete (I Hen. 90, Jubil. 23, Test. Levi 18). Auf der anderen Seite fühlten sich gerade die Frommen auch in der makkabäischen Herrschaft bald wieder als die Bedrückten und richteten ihren Blick auf die Zukunft, in der wirklich eine Herrschaft der Frommen über die Gewalttätigen, Reichen und Gottlosen eintreten sollte (I Henoch). Als die Makkabäerherrschaft zugrunde ging, flammte von neuem die Hoffnung auf den Messias aus Davids Geschlecht empor (Ps. Sal. 17). Und in der wirren und wilden vorherodianischen Zeit erwarteten die Frommen das Gericht über die Könige, die jetzt noch den Erdkreis verwüsteten (Bilderreden des I Henoch). Es ist möglich, daß in dem Pharisäismus der herodianischen und nachherodianischen Zeit die Zukunftsstimmung etwas zurücktrat. Der Pharisäismus war herrschende Partei geworden, und die eindringende Beschäftigung mit der Thora, die Freude an der kleinlichen, frommen Gelehrsamkeit, die nun begann, mag eine gewisse Gegenwartsstimmung

[1]) Ich gebrauche diesen Ausdruck im weiteren Sinne als eine Zusammenfassung der jüdischen nationalen Hoffnungen, ohne damit sagen zu wollen, daß sie gerade jedesmal in der Erwartung eines Messias gipfeln.

erzeugt haben. Damit mag es zusammenhängen, wenn von den Führern des Pharisäismus (Hillel, Jochanan ben Zakkai, Gamaliel II u. a.) verhältnismäßig wenig eschatologische Aeußerungen überliefert sind. Aber geschwiegen hat die Zukunftshoffnung auch im Pharisäismus nicht; es wäre verkehrt, irgendwie einen Gegensatz zwischen gesetzlicher und eschatologischer Frömmigkeit konstruieren zu wollen. Was uns Jos. A. XVII 43—45 von eschatologischen Weissagungen der Pharisäer zu Herodes Zeit berichtet, die Apokalypse des Moses, die ausgebildete Eschatologie des Paulus und manche andere Beobachtung sind Beweis genug für Vorhandensein einer starken eschatologischen Stimmung auch in diesen Kreisen. Jedenfalls war im neutestamentlichen Zeitalter die messianische Stimmung im Volk außerordentlich lebendig. Das Auftreten Johannes des Täufers, die evangelischen Berichte vom Leben Jesu legen Zeugnis dafür ab. Die messianische Stimmung wird in den folgenden Jahrzehnten kräftiger und kräftiger. Es beginnt die Aera der Messiasse und Propheten. Namentlich scheinen die Verfolgungen der Caligulazeit dem messianischen Glauben neue Nahrung gegeben zu haben. Die immer sich steigernde phantastisch-messianische Erwartung trieb die Juden vor allem in den großen Verzweiflungskampf mit Rom. Jos. B. VI 312 f. [1]. Noch in den letzten Stunden der Belagerung, als nur noch der Tempel dem Andrang des römischen Heeres Widerstand leistete, glaubte man auf die Weissagung eines Propheten hin fest an ein Eingreifen des allmächtigen Gottes in allerhöchster Not (Jos. B. VI 285 f.). Die Eroberung Jerusalems gab der apokalyptischen Literatur des Judentums einen neuen Anstoß. Es entstanden die Esraprophetie, die mannigfachen Baruchschriften, die Neroweissagungen der Sibylle und die Apokalypse des Johannes, die mancherlei jüdisches Gut enthält. Auch in dem Aufstand unter Hadrian beherrschte die messianische Stimmung das Judentum. Man begrüßte den Bar-Kochba als den Sohn des Sterns im Hinblick

[1]) Josephus B. VI 312 f. (vgl. III 400) behauptet, daß ein zweideutiger Orakelspruch die Juden in den Krieg getrieben habe, es werde zu dieser Zeit einer aus ihrem Lande die Weltherrschaft erhalten. Damit in Verbindung steht die merkwürdige Notiz bei Sueton, Vespasian c. 4, im Orient herrsche die Meinung: esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur, und die ganz ähnliche bei Tacitus Hist. V 13. Die hier gestreiften Nachrichten hängen mit dem Zeugnis des Josephus über Jesus zusammen, über das in letzter Zeit viel verhandelt worden ist. Aeltere Literatur bei Schürer I 544 ff. Dazu: K. Linck, De antiquissimis quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis (Relgesch. Versuche u. Vorarbeiten XIV 1. Gießen 1913); Adolf Harnack, Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus (Internat. Monatsschrift; Juni 1913); Eduard Norden, Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XXXI, 1913, S. 637 ff.); Corssen, Die Zeugnisse des Tacitus und des Ps.-Josephus über Christus, ZNW XV, 1914, S. 114 ff.; R. Laqueur, Der jüdische Historiker Flavius Josephus, Gießen 1920; Eduard Meyer, Ursprung des Christentums I 206 ff.

auf die Weissagung von dem Stern, der aus Jakob aufgehen sollte (Nu 24 17). R. Akiba erblickte in ihm mit voller Zuversicht den Messias (Schürer I 685). — Auch in der Frömmigkeit des Diasporajudentums hatte die Zukunftshoffnung einen hervorragenden Platz, obwohl sie freilich hier meistens durch den Gedanken der individuellen Vergeltung unmittelbar nach dem Tode aus dem Mittelpunkt verdrängt wird. Die älteste jüdische Sibylle hat eine durchweg messianisch-eschatologische Haltung, ebenso die jüngeren kleinen Stücke, die am Anfang der dritten Sibylle stehen. In der dem Ps.-Hekatäus zugeschriebenen Sammlung gefälschter Verse, in denen die Grundwahrheiten des jüdischen Glaubens von heidnischen Schriftstellern bestätigt werden sollen, finden sich mehrere Zitate über das Gericht und den Weltuntergang. Selbst in den Schriften Philos treten die messianischen Erwartungen nicht ganz zurück. Er erwartet von der Zukunft namentlich die Sammlung der in der Diaspora zerstreuten Juden in Palästina, teilt also diesen für das Diasporajudentum wichtigsten Teil der Zukunftserwartung. Sogar der römische Dichter Vergil ist in der eschatologischen Schilderung der Zukunft (Ecloge IV), möglicherweise auch vom Zukunftsglauben des Judentums, sicher durch orientalische Ideen angeregt.

Dieser nie ermattende, in Zeiten besonderer Erregung wieder und wieder mit besonderer Kraft emporflammende Hoffnungsglaube war zunächst ein nur national begrenzter. In dieser Begrenztheit tritt er uns z. B. in einem so eigenartig jüdischen Erzeugnis wie den Psalmen Salomos mit aller wünschenswerten Deutlichkeit entgegen. Das ist hier die Hauptsache: das Volk Israel erwartet die große Wendung der Dinge, durch die es zu seinem Recht kommen werde. Das Unrecht, daß die Heiden über das Volk Gottes herrschen und es plagen oder mächtiger sind als dieses, soll gut gemacht werden. Die Heiligen sollen das Regiment auf Erden antreten, oder besser noch, Gott selbst soll durch die Heiligen sein auf Erden aufgegebenes Regiment wieder aufrichten. Ein heiliger Fürst aus Davids Geschlecht soll im Lande Palästina herrschen, die Heiden sollen von nah und fern kommen und die Abgaben darbringen, die in der Welt zerstreuten Juden sollen sich sammeln, ein Leben in ungestörter Freude und ungetrübtem Frieden soll inmitten einer durch Gottes Gnade erneuten Natur von paradiesischer Herrlichkeit beginnen.

Im Zusammenhang mit dieser nationalen Hoffnung aber erwuchs nun, freilich ohne je ganz rein zum Ausdruck zu kommen, der über das nur Nationale weit hinüberstrebende Gedanke des »Gerichtes«. Wir können diese Entwicklung etwa in einer dreifachen Richtung beobachten: In der Richtung auf das Uebernational-Transzendente, auf das Geistig-Ethische und auf das Individuelle. Dabei soll gern zugestanden werden, daß diese Entwicklung nicht erst in unserem

Zeitalter beginnt. Daniel ist keine schöpferische Gestalt, sondern im wesentlichen nur Nachläufer. Man kann in der Tat in mancher Beziehung Ezechiel als den Anfänger der fortgeschrittenen jüdischen Eschatologie bezeichnen. Ja vielleicht liegen ihre ersten Anfänge noch viel weiter zurück[1]. Aber was in dem vorhergehenden Zeitalter in Andeutungen, in einzelnen Wendungen und Weissagungen vorhanden war, das wuchs sich nun zu einer beinahe einheitlichen, systematischen, den Weltlauf umspannenden Gesamtanschauung aus, die ganz anders als bisher die Phantasie erfüllte und beherrschte und das moralisch-gesetzliche Handeln bestimmte.

1. Der mit der nationalen Hoffnung unmittelbar verbundene Gedanke des Gerichtes über Israels Feinde erhielt eine immer universellere Ausdehnung. Je mehr dem Volke der Juden größere, festgefügte Staatengebilde und in der letzten Periode gar das eine, die Oikumene umfassende römische Weltreich gegenüberstand, desto mehr wurde das Gericht, wie es übrigens vor allem bereits Daniel gezeichnet hatte, zu einem Gericht Gottes über die einzelnen Reiche oder die eine weltumfassende Macht schlechthin. Und während die alte Prophetie an gegebene Verhältnisse mit ihren Weissagungen anknüpfte und die Zukunft sich — wenn auch in noch so wunderbarer Weise — aus der Gegenwart heraus entwickeln ließ, beginnt mit der späthellenistisch-jüdischen Eschatologie ein Phantasieren ins Blaue hinein, ein Träumen von einer durchaus wunderbaren Umkehr aller Verhältnisse. Hier ist dann der Punkt, wo zugleich alle möglichen Mythologumena aus der eigenen Volksreligion oder aus fremden Religionen, phantastische Spekulationen über Weltende und Anfang eines neuen Weltalters, Weltbrand, Paradies und goldenes Zeitalter einströmen konnten. Immer gewaltiger wurde so das Drama des Gerichtes, hinter dieser Welt und ihren Mächten spürte die apokalyptische Phantasie nicht nur irdische, menschliche Kräfte: hinter ihr standen dämonische Mächte, das böse Heer der Dämonen, ein Reich höllischer Kräfte, das eine persönliche Spitze in der Figur des großen Widersachers Gottes, des Teufels, fand. So wird das Gericht zu einem großen entscheidenden Vernichtungskampf Gottes mit allen dies Weltall anfüllenden bösen Mächten, die auf Erden, unter der Erde und in den niederen Sphären des Himmels ihr Wesen treiben, eine wahrhafte Aufrichtung des Weltregiments Gottes, der Abschluß eines langen durch die Herrschaft jener gottfeindlichen Mächte bestimmten Weltverlaufs, der Anfang einer völlig neuen Zeit und einer andersartigen Welt, die große und gewaltige weltumwälzende Tat Gottes,

[1]) Greßmann (Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie) hat die These Gunkels, daß die universal gerichtete, kosmologisch und mythologisch orientierte Eschatologie älter als die Propheten sei, weiter ausgeführt und zu einem Teil wahrscheinlich gemacht. S. u. zu Kap. XIII.

durch die der alte Aion beseitigt und der neue heraufgeführt werden soll.

2. Damit ist nun auch eine neue Wendung des Gerichtsgedankens ins Geistig-Ethische gegeben. Der Gedanke der Aufrichtung von Gottes Regiment war in dieser Erweiterung von einer selbständigen religiösen Wucht. Er mußte die Stimmungen des politisch-nationalen Gegensatzes gegen die Heiden doch wenigstens etwas einschränken und den begrenzt-nationalen Hoffnungsgedanken zurückdrängen. Was hier lebendig wurde, war doch schließlich mehr als die Hoffnung eines in seinen Ansprüchen nicht befriedigten nationalen Ehrgeizes: der Gedanke einer Herrschaft Gottes über die weite Welt, der Sieg der guten Macht über die böse, Gottes über die Dämonen. Wenn Israel sich selbst bei diesen Hoffnungen in den Mittelpunkt des Geschehens rückte, so ließ sich auch dem eine ethische Auffassung abgewinnen. Israel sollte an dieser Stelle als das Volk und der Vertreter des Gottes stehen, der die Macht des Guten im Weltendrama darstellte. So ist denn auch von Anfang an in der jüdischen Eschatologie der Glaube vorhanden, daß, wenn der gewaltige Gott zum Gericht kommt, er auch in dem eigenen Volk die große Sichtung herbeiführen werde, daß Jahwe bei seinem Erscheinen dem »*Feuer des Schmelzers und der Lauge der Wäscher*« gleichen und alles Böse aus dem Volke ausrotten werde (Mal 3 1—6). Bei dem ständig sich steigernden Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen wurde dieser Gedanke der ethischen Bedeutung des Gerichtstages immer lebendiger. Die eschatologischen Hoffnungen erzeugten ein hochgespanntes Gefühl der Verantwortung und der unendlichen Bedeutung des menschlichen Handelns in diesem Leben.

3. Aufs engste aber hängt damit zusammen die Wendung zum religiösen Individualismus, die die nationale Hoffnung in ihrer Entwicklung nahm. Und hier ist gerade im späthellenistischen Judentum eine entschiedene Weiterbildung erfolgt. Schwerlich aus heimischen Voraussetzungen entstanden, wahrscheinlich erst von außen eingedrungen, durch den immer stärker werdenden religiösen Individualismus gekräftigt, aber diesem wiederum eine Wucht sondergleichen verleihend, zog der Gedanke der individuellen Auferstehung in die jüdische Zukunftshoffnung ein. Man begnügte sich nicht mehr mit der Erwartung einer glänzenden Wendung des Geschickes des ganzen Volkes, wie dies selbst die salomonischen Psalmen noch zum größten Teil zu tun scheinen, sondern man begann die Frage nach dem Geschick des Einzelnen in der Endzeit am großen Tage des Gerichtes zu stellen. Und man beantwortete sie mit dem immer deutlicheren Hinweis auf die Auferstehung des Einzelnen beim Endgericht, oder wenigstens auf ein unterschiedenes, persönlich empfundenes Geschick des Einzelnen nach dem Tode. Diese individualistische Wendung, die der Zukunftsgedanke nahm, förderte ihrerseits wieder ganz wesentlich seine Entwicklung ins Universelle und

Ethische. Das Gericht Gottes wurde zu einem Gericht über alle Geschlechter der Menschen, über Lebende und Tote. Und wenn einmal der Gedanke des Gerichtes über den Einzelnen erfaßt war, so mußte er von selbst mit seiner ganzen Schärfe weiterbohren; es mußte wenigstens neben der national-chauvinistischen Stimmung der ethisch gerichtete Glaube aufkommen, daß es sich im Gericht Gottes nicht nur um die Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zum Volk, sondern um Gut und Böse im Leben des Einzelnen handle. — So erwuchs der universale, die gewaltigsten sittlichen Triebkräfte enthaltende individualistische Gerichtsgedanke.

Es kann hier noch nicht die Frage entschieden werden, ob die neue Wendung, welche die jüdische Zukunftshoffnung nahm, aus einheimischen jüdischen Voraussetzungen zu erklären sei oder aus der Annahme fremder in das Judentum einströmender Einflüsse. Vielleicht kann zugestanden werden, daß man die Entwicklung in der Hauptsache und letztlich auch aus innerjüdischen Voraussetzungen verstehen kann. Aber es soll doch schon hier darauf hingewiesen werden, wie die besonderen Formen, in denen sich die Entwicklung nach dieser Richtung hin ausprägte: die Gedanken von den beiden aufeinander folgenden Weltzeiten, von der bestimmten in Perioden abteilbaren Dauer dieses Aions, von der Beherrschung dieser Welt durch den Satan, von Totenauferstehung, Weltuntergang (durch Feuer) und Welterneuerung, eine derartige Verwandtschaft mit der iranischen Religion zeigen, daß die Annahme einer voneinander unabhängigen, nur zufällig parallelen Entwicklung beider Eschatologien nahezu ausgeschlossen erscheint (s. Kapitel XXIV).

In diesem Zusammenhang aber muß betont werden, wie jene über die nationale Hoffnung hinübergehenden universalen, transzendenten, individualistisch-ethischen Ansätze der jüdischen Eschatologie überall in ihrer vollen Entwicklung gehemmt werden und sich nirgends frei und rein entfalten. Die jüdische Hoffnung bleibt doch in erster Linie national gebunden. Der Gerichtsgedanke verharrt in innigster Verbindung mit niederen, chauvinistischen Motiven und erscheint so in verzerrter Gestalt. Gerade an diesem Punkt zeigt es sich, wie stark noch die nationale Gebundenheit der jüdischen Religion war. Die jüdische Phantasie läßt eine Welt zugrunde gehen und eine neue werden, läßt Gott selbst mit dem Satan und seine Engelschar mit dem Heer der Dämonen kämpfen, alle Geschlechter der von Adam her geborenen Menschen sich aus dem Staube erheben zum großen Gericht, und das alles doch nur zu dem Ende, um schließlich das Volk Israel herrlich erstehen zu lassen vor allen Heiden. Sie läßt Himmel und Erde durch Feuer verbrennen und einen neuen Himmel und eine neue Erde kommen, um letztlich doch mit ihrer Aufmerksamkeit am Lande Kanaan

und dem Glück der Frommen in Palästina hängen zu bleiben. Die ganze universale und kosmische Ausgestaltung des Gerichtsgedankens scheint beinahe nur ein Aufputz an den alten nationalen Hoffnungen zu sein. Die überweltliche Stimmung schlägt ständig in eine sehr diesseitige voll leidenschaftlichen Hasses und Ehrgeizes um. Daher entfaltet der Gerichtsgedanke noch nicht seine ganze sittliche Wucht weder für den Einzelnen noch für das Volk. Was die Worte Himmel und Hölle in ihrer Tiefe bedeuten, hat das Judentum noch nicht erfaßt. Mit einem Worte, der jüdische Gerichtsgedanke hat seine Herkunft aus der volkstümlichen, nationalen Hoffnung niemals verleugnen können. Scheinbar weit über sie hinausstrebend, bleibt er doch an sie gefesselt.

Aber immerhin die ersten Ansätze von etwas Neuem werden doch lebendig. Wenn der Täufer oder Jesus von Gericht und ewiger Verantwortung, von Himmel und Hölle redeten, so fanden sie einen wohlvorbereiteten Boden. War der Gerichtsgedanke auch nur in gebundener Form, eingekapselt inmitten der nationalen Hoffnungen vorhanden, so war er doch wirksam. Darum haben wir in ihm bei aller Entstellung und Vermischung eine wesentliche Weiterbildung und Förderung der jüdischen Frömmigkeit anzuerkennen. In ihm liegt ein Stück zusammenfassender frommer Weltanschauung beschlossen. Die alte Ratlosigkeit der Frommen in der Psalmenliteratur gegenüber dem Unglück des diesseitigen Lebens ist hier im Grundsatz überwunden. Man braucht nicht mehr ängstlich in den Erfahrungen des diesseitigen Lebens nach einer Bestätigung der göttlichen Gerechtigkeit zu suchen. Man verweist die leidenden und im Unglück seufzenden Frommen auf die Herrlichkeit des kommenden Aions und erwartet die Bestrafung der Sünder im großen Gericht Gottes. Man ist imstande, die Leiden der Gerechten als Abschlagszahlung für die Freuden des zukünftigen Lebens, als Erziehungsstrafen und Vorbereitung für die kommende Zeit aufzufassen. Das kleinliche Rechnen um das Glück und Unglück der Guten und Bösen im Diesseits, das ewige Schreien nach Rache und Bestrafung der Bösen hört auf [1]. Man ist überzeugt, daß man den Schlüssel zur Lösung aller dieser Rätsel besitzt, und diese Ueberzeugung gibt der Frömmigkeit ein gewisses Rückgrat; sie verliert den Charakter des ewigen Klagens und Weinens. Ja, den Frommen enthüllt sich bis zu einem gewissen Grade das Geheimnis der großen Weltentwicklung, der Geschichte der Zeiten und Völker. Das ganze Weltgeschehen wird als ein großes Drama aufgefaßt, als ein Kampf Gottes mit dem Teufel. Der Fromme weiß, die gegenwärtigen Zeiten müssen böse sein. Denn die bösen Geister und ihr

[1]) Freilich hat die neue Betrachtung die alte Anschauung, nach der Gerechtigkeit und Wohlergehen, Sünde und äußere Not einander entsprechen, niemals ganz überwunden; diese wurzelte zu tief in der Volksseele. Beweise dafür bieten die Evangelien. Lc 13 1—5, Jo 9 2.

Herr, der Satan, treiben jetzt ihr Wesen auf Erden und haben das Regiment. Aber sie wissen auch: das alles kann nur noch eine Weile dauern. Dann macht der allmächtige Gott dem Teufelsregiment ein Ende. Denn er verfügt zuletzt über den Weltenlauf, er hat diesem Aion sein Ende gesetzt, und in seinen Händen ruht das Ziel des Weltgeschehens. Und so irdisch und völkisch beschränkt man sich dieses Endziel auch dachte: die neue Welt, welche die Frommen erwarteten, lag eine Stufe höher als diese Welt. Ein Stück Ueberweltlichkeit wird auch in der jüdischen Apokalyptik lebendig, ein wenig von jener überweltlichen Stimmung, die in einer unsichtbaren Welt lebt und so den Mut gewinnt, der sichtbaren Welt zu trotzen. Eine Ahnung höheren Seins dämmert auf. So schwül und stickicht auch die Atmosphäre der apokalyptischen Frömmigkeit ist, hier und da weht ein Luftzug aus jener höheren, reinen Welt. Endlich, so sehr der jüdische Fromme geneigt war, die ethischen und nationalen Unterschiede zu verwischen, den Gegensatz zwischen Juden und Heiden mit dem Gegensatz von Gut und Böse gleichzusetzen, so leicht der Gerichtsgedanke eine Stütze des nationalen Hochgefühls, des Partei- und Sekten-Hochmutes wurde: dennoch wurde in der apokalyptischen Frömmigkeit auch jenes überweltlich gestimmte sittliche Verantwortungsgefühl lebendig, das den Einzelnen unmittelbar vor Gottes Augen und unter Gottes Gericht stellt. Die wirklich Frommen jener Zeit wußten, daß es furchtbar sei, vor den Richterstuhl des allmächtigen Königs zu treten. Für sie hatte das Leben nur einen Sinn und einen Zweck, nämlich daß man dereinst bestehen könne, wenn Gott die Bilanz dieses Lebens ziehe. Gerechtigkeit vor Gott war für sie das höchste Gut.

In seiner Hoffnungsfrömmigkeit zeigt sich das Judentum von seiner feineren und innerlicheren Seite. Gesetz und Hoffnung, so ist wohl mit Recht gesagt worden, bilden die beiden entgegengesetzten Pole jüdischer Frömmigkeit. Ist dort alles nüchtern, bis zum äußersten Maße verständig, bis ins einzelne ausgeklügelt, alle Innerlichkeit und Begeisterung ausgemünzt in ein äußerlich geregeltes, alle Kräfte des Daseins umspannendes Handeln, so haben wir hier eine durch keine Zucht des Gedankens gehemmte Phantasie, die ihren fernen Flug in das Land des Märchenhaften und Unmöglichen nimmt, eine Freude am Geheimnisvollen und am freien Spiel der Gedanken, eine wilde, groteske Leidenschaft im Jubeln und Träumen. Es hat etwas Ergreifendes und Rührendes, diese apokalyptischen Frommen bei der Arbeit zu sehen. Aus einer Welt, die ihnen weniger und weniger gefällt, die mit jedem Jahrzehnt ein trüberes und verworreneres Aussehen gewinnt und weniger Raum zu lassen scheint für ihre großen nationalen Ansprüche, aus den alltäglichen Mühen unter dem Joch des Gesetzes ziehen sie sich, den Schweiß der Arbeit auf der Stirn, in das Land der Träume und Phantasien zurück. Von Geschlecht zu Geschlecht

werden sie nicht müde, Ausschau zu halten in das Land der Zukunft. Sie lesen und forschen in den alten heiligen Schriften und in neu auftauchenden Weissagungen und tragen mit Bienenfleiß alles zusammen, was sich dort an Andeutungen und Weissagungen über das Ende der Zeiten und das große Gericht findet. Sie horchen auf alles und sammeln, was im Volksmund durch die Jahrhunderte weitergegeben an eschatologischen Wendungen sich findet. Und wie sie den Schleier des Kommenden zu lüften suchen, so hat alles Geheimnisvolle zwischen Himmel und Erde, im Reich der Natur und der Geister für sie einen besonderen Reiz. Sie leuchten mit der Fackel der Offenbarung in alle dunklen und versteckten Winkel göttlicher Weltleitung. Aber ihr Hauptaugenmerk bleibt auf die verborgenen Mysterien der Zukunft gerichtet. Sie forschen und fragen, wie weit die Zeit vorgerückt sei und in welcher Stunde sie stehen: »*Hüter, ist die Nacht schier hin*?« Ihr Glaube droht dabei zur Mathematik zu werden, ihre Hoffnung zum Rechenexempel. Aber es ist doch in alledem so viel ehrliche Sehnsucht. Sie haben geweint und gebetet, gefastet und um Offenbarung gerungen. Wir dürfen uns diese Apokalyptiker doch nicht nur als Schriftsteller denken, bei denen alles, was sie von Offenbarungen, Träumen, Gesichten und Verzückungen, von Entrückungen in den Himmel und Gesprächen mit der Gottheit oder ihrem Himmelsboten erzählen, nur Form der Einkleidung gewesen ist. Es wird sich die Grenze freilich oft schwer bestimmen lassen. So gewiß der Verfasser der Tiervisionen des Henochbuches ein ziemlich schlechter Schriftsteller war, so sicher die astronomischen Berechnungen seines Buches nicht aus der Ekstase hervorgegangen sind, so gewiß stehen hinter den mit blutendem Herzen geschriebenen ersten Gesichten des IV. Esra-Buches und hinter so manchem anderen Erzeugnis der jüdischen Apokalyptik wirkliche Erfahrungen. Im Uebermaß des Schmerzes über die trüber und trüber werdenden Geschicke ihres Volkes, im leidenschaftlichen Rausch einer immer aufs neue getäuschten, immer aufs neue angespannten Hoffnung haben auch diese Apokalyptiker Träume und Gesichte gehabt, haben Engelgestalten gesehen und Engelstimmen gehört und mit himmlischen Wesen verkehrt, sind in der Verzückung, ob innerhalb oder außerhalb des Leibes wußten sie nicht, ins Paradies, in den höchsten Himmel gedrungen, wo sich ihnen himmlische Geheimnisse erschlossen. Dann haben sie in dem Glauben, nun die Lösung der Rätsel gefunden zu haben, ihren Zeitgenossen ihre Offenbarungen mitgeteilt. Den Ueberzeugungsmut der alten Propheten hatten sie freilich nicht; sie haben ausnahmslos unter erborgten Namen alter Gottesmänner geschrieben. Nur in einzelnen ganz erregten Zeiten hören wir von Propheten, die mit bestimmten Weissagungen öffentlich auftraten. Im allgemeinen wirkten die Apokalyptiker mit den Mitteln geheimer, anonymer Schriftstellerei. Und was sie mitteilten, war meist

doch nicht eigenes Gut, es war überkommene und schlecht verarbeitete Ueberlieferung, von hier und von dort oft planlos zusammengeschlepptes Material, ein Durcheinander oft unvereinbarer Vorstellungen, dem der persönliche Stempel mit einigen Ausnahmen (z. B. Daniel, IV Esra) fehlte. So haben sie schließlich bei aller Selbstgewißheit ihrer Hoffnungen nur dazu beigetragen, daß die Apokalyptik ein Labyrinth wurde, in dem die jüdische Hoffnung von Geschlecht zu Geschlecht umherirrte. Und schließlich hat sich denn auch die alles umspannende Gelehrsamkeit der Hoffnungen bemächtigt, sie systematisiert und aus ihren Einzelheiten nüchterne Schulfragen gemacht. Dennoch, ganz vergeblich, reine Sisyphusarbeit ist ihr Werk nicht gewesen. Sie haben trotz alledem, in einer bizarren und zuchtlos phantastischen Form die Hoffnung ihres Volkes und damit das Volk selbst aufrecht erhalten, bis die Schale zerbrochen und weggeworfen werden konnte, weil sie ihren Zweck erfüllt hatte. Sie haben der jüdischen Religion ein Stück Innerlichkeit erhalten, ein Etwas von ehrlicher Sehnsucht und starkem Verlangen nach Gott. Sie haben den großen Gedanken des Gerichtes, wenn auch verhüllt, weitergetragen, bis er in die Hände des Meisters kam, der ihn von seiner Umhüllung befreite.

Es wird sich im folgenden darum handeln, die jüdische Zukunftshoffnung in ihrer konkreten Gestalt, in allen Einzelheiten zu erfassen. Durch das oben Ausgeführte ist der Gang dieser Untersuchung bereits bestimmt. Wollen wir durch das verwirrende Vielerlei der jüdischen Zukunftshoffnungen einen sicheren Weg finden, so wird es sich empfehlen, zunächst durch den ganzen Zeitabschnitt hindurch die in der Hauptsache diesseitigen, nationalen, dann die transzendenten, universal und kosmologisch gerichteten Hoffnungsgedanken (in einem Anhang die Verbindung beider im sogenannten Chiliasmus), endlich die eigentümlichen Beziehungen zwischen dem religiösen Individualismus und dem Hoffnungsglauben des späthellenistischen Judentums darzustellen. Dabei wollen wir, die Begriffe genauer scheidend, die Hoffnungen der ersten Art als nationale, die der zweiten Art als apokalyptische bezeichnen. Was die Eschatologie des Judentums von der vorexilischen Zeit unterscheidet, ist die ausgebildete Apokalyptik.

KAPITEL XII. DIE NATIONALE HOFFNUNG

1. Die Herrschaft (das Reich) Gottes und des Volkes[1]. Die ganze Summe dessen, was Israel von der Zukunft er-

[1]) Vgl. zum folgenden besonders: G. Dalman, Die Worte Jesu, 75—119; J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes[2], 1—35; Volz, Jüdische Eschatologie, 298 ff.; Julius Boehmer, Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes, Leipzig 1909; Ernst Sellin, Prophetismus, S. 136 ff.; S. Mowinckel, Psalmenstudien II, Kristiania 1922, S. 146 ff.; Lietzmann, Der Weltheiland. Bonn 1909.

wartet, faßt sich in dem Begriff der Malkuth Jahwe (מַלְכוּת יהוה) zusammen. Malkuth Jahwe (*βασιλεία θεοῦ*) wird am besten mit Herrschaft Gottes wiedergegeben (Dalman), nicht so gut mit Reich Gottes. Die israelitische und jüdische Frömmigkeit denkt dabei in erster Linie an das Regiment Gottes, höchstens erst in zweiter an ein beherrschtes Gebiet. Diese Herrschaft Gottes ist nun zwar in einem gewissen Sinne immer, also auch in der Gegenwart, vorhanden. Und an zahlreichen Stellen reden unsere Quellen von dieser nie aufhörenden, ewigen Gottesherrschaft.

Man vergleiche Ps 145 11: »*Von der Herrlichkeit Deiner Königs-Herrschaft sollen sie (die Frommen) sagen und von Deiner Gewalt reden*«. V 13: »*Deine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, und Dein Regiment währt durch alle Geschlechter*«. Ps 22 29, 103 19; Da 3 33, 4 31; I Hen. 84 2, 103 1; II Hen. 24 3 (»*mein unendliches Reich*«; hier ist an das beherrschte Gebiet, die ganze Schöpfung gedacht). Sap Sal 10 10 (Jakob sieht im Traum das im Himmel befindliche Reich Gottes; hier ist offenbar der Himmel als das spezielle Herrschaftsgebiet Gottes gemeint). In demselben Sinn wird sehr oft davon gesprochen, daß Jahwe König ist, vgl. z. B. Exod 15 18, wo Onkelos Targum wiederum übersetzt: Gott, seine Königsherrschaft, besteht auf immer und ewig (Ps. Sal. 17 3. 46, 2 32, 5 18 f.). Dieser Sprachgebrauch hat sich namentlich in der rabbinischen Schultheologie erhalten. R. Eleasar ben Asarja (gegen 100 n. Chr.) bemerkt zu Lev 20 26: Hier wird der Mensch erfunden als von der Sünde sich trennend und so die Himmelsherrschaft = Gottesherrschaft auf sich nehmend (מְקַבֵּל עָלָיו מַלְכוּת שָׁמַיִם; Siphra 93 d; Bacher Agada I² 220). Aehnlich spricht übrigens bereits Abraham Jub 12 19: Dich und Deine Herrschaft habe ich erwählt (vgl. dazu Siphre Dt 113 bei Dalman 79). Jochanan ben Zakkai gebraucht die Gegensätze: das Joch der himmlischen Herrschaft (עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם) abwerfen und menschliches Joch auf sich nehmen (Jer. Kiddusch. 59 d; Dalman 76, 80) [1]. Besonders charakteristisch für diesen Sprachgebrauch ist es, wenn die Rezitation von Dt 6 4—8 im Schma' geradezu als ein Aufsichnehmen der göttlichen Herrschaft charakterisiert wird (קִבֵּל עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם) [2].

In diesem Sinn kommt für uns der Begriff weniger in Betracht, vielmehr vor allem in seiner eschatologischen Wendung. Denn auf der andern Seite kann man nun doch von der Malkuth Jahwe als einer in der Gegenwart relativ noch nicht vorhandenen, erst in der Zukunft sich verwirklichenden und erscheinenden sprechen. So heißt es bei Obadja am Schluß der Schilderung des Strafgerichts über Edom (V. 21): »*Und Jahwe wird die Königsmacht erhalten*«. Und sehr oft wird in der prophetischen Predigt gesagt, daß in Zukunft Jahwe König sein oder werden wird. Js 52 7 (LXX). Micha 4 7 (vgl. 2 13), Sach 14 9. »*Jahwe ist König geworden*«[3], ist eine mehrfach wiederkehrende

[1]) Vgl. Sota 47 b: Joch des Himmelreiches — Joch derer, die Fleisch und Blut sind (Wünsche II 1. 343), und die ähnliche Wendung im Musaph-Gebet bei Dalman 307 (c.).

[2]) Dieser Gebrauch von *βασιλεία τοῦ θεοῦ* liegt vielleicht auch Rm 14 17, Mc 10 15 = Lc 18 17 vor. J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes², 6 f.

[3]) Ueber die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Formel vgl. Gunkel, Ausge-

Formel jener eigentümlichen Psalmengruppe (93, 94—99), deren Sänger von den Wunder- und Gnadentaten Gottes so überwältigt ist, daß er glaubt, bereits unmittelbar vor dem messianischen Zeitalter zu leben. 93 1, 96 10, 97 1, 99 1, vgl. 95 3, 98 6. In der unserer Zeit wahrscheinlich sehr nahestehenden Weissagung Js 24 23 heißt es: »*Denn Jahwe ... hat die Königsherrschaft auf dem Berg Zion und in Jerusalem angetreten*«.

Auch in unseren späteren Quellen wird von dieser Königsherrschaft Gottes des öfteren gesprochen, wenn auch nicht so oft, wie man erwarten sollte. Sib. III 767 (784) wird geweissagt, daß Gott am Ende eine ewige Herrschaft über alle Menschen errichten werde. »*Und dann wird sein Reich (Herrschaft) über alle Kreatur erscheinen*«, heißt es in der Assumptio Mosis beim Beginn der Schilderung der mächtigen Revolution der Endzeit (10 1). In der elften Bitte des Schmone Esre betet Israel: »*Sei König über uns, Du Jahwe allein*«. R. Josua ben Chanaja sagt von der zukünftigen Zeit, in welcher aller Götzendienst ausgerottet sein wird, daß Gott dann einzig auf der Welt sein und seine Herrschaft immer und ewig währen werde (Mechilta 57 a, Bacher, Agada I² 142). Im synagogalen Gebet Kaddisch, das in eine frühere Zeit hinaufreicht (Dalman 82), heißt es: »*Und er (Gott) richte auf seine Königsherrschaft bei eurem Leben und in euren Tagen und bei dem Leben des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit*[1].« Dazu ist II Bar. 21 23. 25 zu vergleichen: »*Und Deine Herrlichkeit möge sichtbar werden und Deine hehre Majestät erkannt werden*« ... »*Und jetzt tue eilends Deine Herrlichkeit kund und zögere nicht mit dem, was von Dir verheißen worden ist.*«

Wenn in der uns zugänglichen, sicher unserer Zeit angehörigen Literatur der Ausdruck Reich Gottes lange nicht so häufig[2] erscheint und der ganzen Zukunftserwartung nicht in dem Maße das eigentümliche Gepräge gibt, wie in den Reden Jesu, so ist die Sache doch überall vorhanden. Sie zeigt sich nur in etwas anderem Gewande. Gottes Herrschaft ist zugleich des Volkes Herrschaft. Dem Satz, daß Gottes Herrschaft in der Gegenwart noch nicht vorhanden ist und erst in der Zukunft erscheint, entspricht vollkommen der andere, daß Gottes

wählte Psalmen [4], 1917; Greßmann S. 294 ff. und vor allem Mowinckel, Psalmenstudien II, S. 3 ff.

[1]) Vgl. noch die Stücke aus dem Musaphgebet bei Dalman 306 f.; Volz 303. Apc 11 15, 12 10. Von der Malkuth des Messias ist die Rede II Bar. 39 7, 40 3 (nach der Vermutung Ryssels bei Kautzsch 425), 73 1, vgl. Targum Ps.-Jonathan und Fragm. Targ. zu Gen 49 10 ff.

[2]) Vgl. noch Sap 3 8: »*Und der Herr wird ihr (der Frommen) König sein auf ewig.*« Wenn nach 5 16 die Gerechten τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας aus der Hand Gottes erhalten, so ist hier bereits der Begriff des Reiches verblaßt und etwa gleichbedeutend mit dem des ewigen Lebens geworden (vgl. 5 15). Rätselhaft ist die Stelle I Hen. 41 1, wo Henoch sieht, wie das Reich verteilt und die Handlungen der Menschen auf der Wage gewogen werden (J. Weiß 21 f.).

auserwähltes Volk jetzt auf Erden noch eine unscheinbare Knechtstellung einnimmt, daß ihm in Zukunft aber die Herrschaft beschieden sein wird. Ganz deutlich wird die Sachlage sogleich bei der Danielprophetie. »*In der Zeit jener Könige*« — so wird geweissagt — »*wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört wird, und seine Herrschaft wird auf kein anderes Volk übergehen*« (2 44 vgl. 4 14—29). In der zentralen Vision des Buches sieht der Seher, wie dem »Menschen« Macht, Ehre und Herrschaft verliehen wird (7 14), und gedeutet wird das Gesicht 7 27: »*Dann (am Ende) wird die Herrschaft, Gewalt und Macht der Reiche unter dem ganzen Himmel dem Volke der Heiligen des Höchsten verliehen. Sein Reich wird ein ewiges Reich sein, und ihm werden alle Mächte dienen und untertan sein*« (vgl. 2 44). Hier zeigt sich deutlich die Verschiebung der Betrachtung. An Stelle des Reiches Gottes ist das Reich der Heiligen getreten. Diese Beobachtung läßt sich nun fast durch die gesamte jüdische Apokalyptik hindurch verfolgen. Der wesentlichste Punkt der Zukunftshoffnung bleibt die Herrschaft des Volkes Israel.

In der Tiervision des I Hen. weilt der Verfasser mit besonderer Vorliebe bei der Herrschaftsstellung der Schafe (der frommen Israeliten) 90 30. »*Ich sahe, wie alle übrig gebliebenen Schafe und alle Tiere auf der Erde und alle Vögel des Himmels niederfielen, jenen Schafen Huldigung erwiesen, sie anflehten und ihnen in jedem Wort gehorchten.*« In den Paränesen des Henoch wird in wilder Leidenschaft die zukünftige Herrschaft der jetzt unterdrückten Frommen geschildert. Die Sünder sollen von ihnen durchs Schwert fallen 94 7 (99 16) vgl. 91 12, am Tage des Blutvergießens 94 7—9; die Gerechten sollen ihnen die Hälse abschneiden und sie erbarmungslos töten 98 12, der Herr wird sie in ihre Hand geben, ihr Joch wird schwer auf ihnen lasten 95 3—7, vgl. 50 2. Gleich am Anfang heißt es: »*Er (Gott) wird gegen den Gerechten gnädig sein, ihm ewige Rechtschaffenheit geben und ihm Herrschaft verleihen*« 92 4 (vgl. Jubil. 32 19: »*Ich werde deinem Samen die ganze Erde, die unter dem Himmel ist, geben, und sie werden über alle Völker herrschen . . . und werden die ganze Erde besitzen.*« Vgl. Jub. 1 16, 23 30, II Macc 2 17). In der Ass. Mos. c. 10 schließt die Schilderung der Errichtung der Herrschaft Gottes mit einem Hymnus auf das Volk: »*Dann wirst du glücklich sein, Israel, und auf Nacken und Flügel des Adlers* (des römischen Reiches?) *steigen, . . . und Gott wird dich erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen.*« Selbst in der Sapientia heißt es von den Frommen: »*Sie werden die Heiden richten und über die Völker herrschen*« 3 8. Nach II Bar. 72 4 f. sollen alle Nationen, die dem Untergang entrinnen, dem Volk Israel unterworfen sein. Sehr charakteristisch ist auch der mehrfach im babylonischen Talmud zitierte Ausspruch des R. Samuel: »*Es besteht kein anderer Unterschied zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias als die Knechtung durch die Reiche*«, vgl. Berachoth 34 b (Wünsche I 57), Pesachim 68 a (Wünsche I 224), Sanhedrin 91 b (Wünsche II, 3, 153), Schabbath 151 b (Wünsche I 170). Selbst in späteren Jahrhunderten war an der eigentlich messianischen Hoffnung dies die Hauptsache: die Umkehrung aller Machtverhältnisse. Israel muß zu seinem Rechte kommen. Diese Stimmung spricht sich besonders deutlich aus im Midrasch z. Hohenl. 2 13: »*Es ist die Zeit des Reiches der Kuthäer*

(Römer) gekommen, daß es vertilgt werde, die Zeit des Himmelreiches, daß es sich offenbare (Wünsche 71 f)«. Debarim Rabba zu Dt 2 4: »*Wenn der Stern aus Jakob hervorgehen und die Stoppeln Esaus (Rom) verbrennen wird, dann will ich hervorgehen lassen mein Reich* (Wünsche S. 14).« Musaph für den Neujahrstag (Dalman 306): »*Wenn ... Du vernichtest das Reich des Frevlers von der Erde und das stolze Reich eilends entwurzelst und zerbrichst, und Du das Regiment eilends errichtest über alle Deine Werke in Jerusalem, Deiner Stadt, und auf dem Berg Zion, dem Wohnsitz Deiner Herrlichkeit*«. Vgl. Volz 341—344.

Gottes Herrschaft bleibt das Ganze freilich immer, insofern als Gott allein den Zustand der neuen Welt herbeiführt. Die neue Zeit der Herrschaft des Volkes Israel entwickelt sich nicht allmählich aus der bisherigen Lage der Dinge heraus, sondern sie erfolgt unter einem völligen Abbruch der alten irdischen Verhältnisse, die sich bisher genau in der entgegengesetzten Linie bewegten. Bei der Herbeiführung dieser gewaltigen Umkehrung der Machtverhältnisse kann kein Mensch Gott helfen. Das ist schon die Ueberzeugung des späteren Prophetismus, soweit er messianische Gedanken ausspricht. Das ist erst recht die Ueberzeugung der jüdischen Apokalyptiker. Der Stein, der das Gebilde der Weltreiche zertrümmert, löst sich ohne Zutun von Menschenhand Da 2 34—45. Gott sendet den großen Engel Michael, der für sein Volk streitet 12 1 (vgl. Ass. Mos. 10 1 f.). Der Herr der Schafe (Israels) nimmt den Zornstab in die Hand und schlägt auf die Erde, so daß sie alle Feinde Israels verschlingt I Hen. 90 18. Er erscheint zum Gericht und tritt auf den Berg Sinai mit Myriaden seiner Heerscharen I Hen. 1 3 f. [1]. Der Gedanke, daß die Frommen etwa Gott bei der Errichtung des Reiches helfen könnten, liegt der jüdischen Frömmigkeit im ganzen recht fern [2]. Die Frommen können in den immer schlimmer werdenden Zeiten der letzten Not nichts tun, als dulden, leiden und die Treue wahren bis in den Tod Da 11 33—35, Ass. Mos. 9. In dieser Beziehung bleibt das, was man erwartet, Gottes Herrschaft. Aber die

[1]) Vgl. noch Ps. Sal. 2, 15. Die transzendenter gestalteten Zukunftsbilder, in denen es sich um Weltuntergang und Welterneuerung handelt, lasse ich vorläufig noch ganz beiseite. Hier versteht es sich von selbst, daß Gott der allein Wirkende ist.

[2]) Die Stimmung schwankt hier natürlich etwas. In der Makkabäerperiode hat es Zeiten gegeben, in welchen auch die Frommen die Heldentaten des Makkabäergeschlechts direkt als messianisch ansahen: Ps 110, 60 und 108. 2 (?); I Hen. 90 19, 91 12, Test. Levi 18 (das hier geweissagte neue Priestergeschlecht ist zum Teil schon in der Gegenwart vorhanden). In der Apokalypse Jub. 23 ist von einem plötzlichen Eingreifen Gottes und Umschwung der Verhältnisse nicht die Rede. Die neue Zeit reift vielmehr langsam heran. — Später herrscht in den zelotischen Kreisen (s. o.) die Stimmung, daß man das Reich Gottes herbeizwingen könne (ἁρπάζειν, βιάζειν Mt 11 12). Aber das alles sind Ausnahmen. Die spezifisch jüdische Frömmigkeit entwickelt sich in einer andern Richtung. Es ist aber immerhin möglich, daß von der hier geschilderten Stimmung aus die paradoxen Aeußerungen Jesu über die Gegenwart der Herrschaft Gottes (Mt 12 28 und Par, 11 4 f., Lc 17 21) begreiflich werden.

Herrschaft Gottes ist schließlich doch nichts anderes als das Regiment des Volkes Gottes auf Erden.

2. Die Vernichtung und Unterwerfung der Feinde. Ist der Hauptinhalt der israelitischen Hoffnung die Herrschaft des Volkes, so steht natürlich auch die Hoffnung auf die Niederwerfung der Reiche der Welt ganz im Mittelpunkt. Vor allem handelt es sich um die Besiegung der herrschenden Weltmacht. Für Daniel war dies Weltreich (das vierte furchtbare Tier) das griechische[1], das den Gipfel seiner Bosheit in Antiochus IV. erreicht hatte (Da 7, vgl. Hen. 90, Test. Naphth. 5). Die Gefahr, die von seiten des griechischen (seleukidischen) Reiches drohte, schwand bald. An seine Stelle trat — doch erst ganz allmählich — das römische Reich[2]. Die Bilderreden des I Henoch, die in der Zeit der Triumvirate geschrieben wurden, richteten sich noch nicht gegen die Weltherrschaft Roms als solche, sondern gegen die den Erdball in Verwirrung setzenden römischen Gewalthaber (38 5, 46 4. 8, 48 8, 53—54, 62—63). Dann wandte sich der Haß der Frommen gegen die idumäische Fremdherrschaft. Noch in der Assumptio des Moses ist der Feind der Endzeit nicht Rom, sondern eine Phantasiegestalt, ein gottloser Tyrann, eine Mischung aus Antiochus Epiphanes und Herodes (c. 8). Dann erst, doch wohl jedenfalls schon im Zeitalter Jesu, überträgt sich der Haß von Edom auf Rom: Rom wird Edom, die Feindschaft zwischen Jakob und Esau ein Symbol der Feindschaft Judäas und Roms. IV Es. 6 8—10. Die Danielsche Weissagung wird auf Rom künstlich umgedeutet. IV Es. 12 11: »*Der Adler — das ist das vierte Weltreich, das Deinem Bruder Daniel im Gesicht erschienen ist; ihm freilich ist es nicht so gedeutet, wie ich Dir jetzt deuten will oder schon gedeutet habe*« (vgl. IV Es. 5 3, Jos. A. X 208 f., II Bar. 39). Vom neutestamentlichen Zeitalter an beherrscht der Gegensatz gegen Rom die messianische Weissagung[3].

Schon in der jüdischen[4] Eschatologie des Alten Testaments ist an

[1]) Etwas älter ist vielleicht die Weissagung von dem Kampf Gottes mit den drei „Ungeheuern", wahrscheinlich der ägyptischen, syrischen und parthischen Weltmacht, Jes 27 1 ff.

[2]) Ps. Sal. 2 richtet sich gegen Pompejus persönlich, noch nicht gegen das römische Reich.

[3]) Vgl. Josephus A. X 208 (Deutung der Weissagung Daniels), IV Es. 5 3, 11—12 (die Adlervision), II Bar. 36—40, Act 13, 17—18, 19 17 ff., Sibylle IV, V 155 ff. usw. Eine neue Wendung gewinnen diese Weissagungen durch die antichristliche Auffassung Neros (vgl. Asc. Jes. 3 13—5 1, Apc 13, 17). Ueber Neros Gestalt in der sibyllinischen Literatur vgl. Zahn, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Leben, 1886, 337 ff.; Bousset, Krit. exeg. Kommentar z. Offenbrg. Joh. 474 ff.; J. Geffcken, NGGW 1899, 446 ff.; Charles in der Ausgabe der Ascensio Jes. LI—LXXV; Nordmeyer, Der Tod Neros in der Legende, Festschr. d. Gymnas. zu Mörs, 1896. Zur Gleichsetzung Edoms mit Rom vgl. Targum Ps.-Jonathan z. Lev 26 44; Fragm. Targum zu Gen 15 12, Lev 26 44. Die Gleichsetzung beherrscht die spätere jüdische Apokalyptik des Talmud. Sie wird Jer. Taanith 68 d. Bacher, Agada I 2 285 im Namen Akibas überliefert, s. o. S. 216 f.

[4]) Greßmann will Spuren dieser Vorstellungen bereits in den Weissagungen des Jeremia

Stelle der Drohung gegen bestimmte Feinde des Volkes Israel ein Kolossalgemälde getreten von der Vernichtung eines ganzen Haufens von Völkern oder aller Völker, die sich gegen Jerusalem oder den heiligen Berg versammeln. Vielleicht hat hier ein Mythus mitgewirkt, der ursprünglich vom Ansturm dämonischer Heere gegen die auf dem Nabel der Erde (Ez 38 12) liegende Götterstadt oder gegen den Götterberg und von deren Besiegung handelt (man vergleiche die Kämpfe der Götter mit den Giganten, Sturm der Titanen gegen den Olymp). Am eindringlichsten und mächtigsten ist dies Motiv in der unter Ezechiels Namen laufenden Weissagung von Gog, dem Fürsten Magogs, bearbeitet[1]. Die Joelweissagung[2] hat es mit der Schilderung des Heuschreckenschwarmes vereinigt, und das Gericht im Tal Josaphat (Kap. 4) gehört in diesen Zusammenhang ebenso wie die Weissagung Zach 14 1 ff.[3]. Diese grotesken Nachtgemälde mit ihren starken, glutvollen, aus der Mythologie stammenden Farben haben die Phantasie der späteren Apokalyptiker mächtig befruchtet. Der Sammler der Psalmen, der Psalm 2[4] als eine seiner Meinung nach messianische Weissagung neben den einleitenden Gesetzespsalm der Psalmensammlung voranstellte[5], sah wohl in dem Liede den Sieg Gottes und des Messias über die Feinde der Endzeit verherrlicht.

Deutlich zeigt sich vor allem die Nachwirkung von Ez 38 f. Die ältesten Spuren finden sich bereits in der LXX Uebers. zu Num 24 7: *ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν καὶ ὑψωθήσεται ἢ Γὼγ βασιλεία*[6]. Direkt abhängig von Ez 38 f. ist die Schilderung des Endes in der ältesten jüdischen Sibylle III 663 ff.[7]. In den Bilderreden (I Hen. 56) sind Gog und Magog auf die wilden Scharen der Parther, deren Einfälle damals drohten, umgedeutet. Vgl. Jes 24 21; I Hen. 90 16—19; Ass. Mos. 10 4—7; Philo, de praem. 16; Test. Jos. 1, 9; II Bar. 70 7—10 *(»es wird aber der Höchste Völker offenbaren,*

---

vom Feind aus dem Norden Jer 4 13, 5 15 f., 6 22 u. ö., vgl. Jer 7 32, sogar schon bei Js 5 27 f., 8 9 ff., 17 4 ff. 12 ff. und an anderen Stellen der älteren Prophetie finden.

[1]) Aller Wahrscheinlichkeit nach stammt die Weissagung (c. 38—39) nicht von Ezechiel selbst, dessen Weissagung mit Kap. 37 schließt. 38 8. 12 setzt bereits die Sammlung der Zerstreuten aus vieler Herren Länder voraus. Das Stück ist überdies aus zwei verschiedenen Weissagungen zusammengearbeitet. Vgl. Krätzschmars Kommentar und Greßmann 181 ff.

[2]) Vgl. Greßmann 93 f., 187 f.

[3]) Vgl. Greßmann 185 f.

[4]) Ueber den ursprünglichen Sinn des Psalmes vgl. Greßmann 250 ff.

[5]) Von der Zusammengehörigkeit der beiden ersten Psalmen weiß die spätere jüdische Ueberlieferung, Berachoth 10 a.

[6]) Ganz anders der hebr. Grundtext: »*Es rinnt Wasser aus seinen (Israels) Eimern, und seine Saat hat reichliches Wasser. Mächtiger als Agag ist sein König.*« Auch die messianische Weissagung der samaritanischen Liturgie zum Versöhnungstage (Uebers. v. Cowley, Expositor, 1895, S. 163; vgl. Montgomery, The Samaritans, Philadelphia 1907, S. 248) liest: »*Sein König soll mächtiger als Gog sein.*« Vgl. Amos 7 1 LXX.

[7]) Vgl. III 319, 512—13, ferner V 101—110.

die er dazu vorbereitet hat«), 72; ferner die Weissagung IV Es. 13 5. 33 ff. vom Kampf des Messias mit dem unzähligen Heer aller Völker; die Hystaspesweissagung vom Sieg des Messias über viele Könige, Clemens Alex. Strom. VI 5 43 (Schürer III 594). Im Neuen Testament begegnen wir endlich Apc 16 14, 17 12—14, 19 17—19, 20 7—10 der Gog-Magog-Sage.

Eine Reihe von Weissagungen über Gog und Magog überliefert die noch spätere jüdische Eschatologie, vor allem die der Targume. Ps.-Jonathan und Fragmententargum bringen zu Nu 11 26—29 als eine Weissagung der beiden Propheten Eldad und Medad die Prophezeiung vom Könige aus dem Lande Magog (Jeruschalmi) oder Gog und Magog (Fragm.). Nach Ps.-Jonathan zu Nu 24 17 soll der Messias Gog besiegen (vgl. dazu Onkelos Targum, der Nu 24 17 שֵׁבֶט mit מְשִׁיחָא wiedergibt). Ps.-Jonathan zu Ex 40 11 nennt bestimmter den Messias aus dem Hause Ephraim, vgl. zu Ex 26 44. Fragm. Targ. zu Dt 32. In der Eschatologie der Rabbinen haben Gog und Magog ebenfalls ihren bestimmten Platz. Edujoth II 10 (Bacher I² 329) ist ein Ausspruch Akibas über sie überliefert, Mechilta zu Ex 16 25 (50 b) ein Wort R. Eliezers ben Hyrkanos (Bacher I² 112). Und schon R. Nehemia, ein Schüler Akibas, weiß von einer Weissagung Eldads und Medads über Gog, Sanhedrin 17 a; vgl. Klausner S. 99—103. Verwandte Elemente liegen übrigens in der Alexandersage vor. Bereits nach Jos. B. VII 245 und Plinius Hist. Nat. VI 15 40 soll Alexander im hohen Norden hinter den Bergen des Kaspischen Meeres gefahrdrohende wilde Völkerschaften durch mächtige Felstore eingeschlossen haben. Leicht stellte sich hier dann die eschatologische Wendung der Sage ein, daß am Ende der Tage diese wilden Völkerschaften hinter ihren Toren hervorbrechen würden. Die Kombination der vielleicht schon ursprünglich verwandten Sagen ist in dem Alexanderroman tatsächlich vollzogen (vgl. Bousset Ztschr. f. Kgsch XX 2 1900, Beitr. z. Gesch. d. Eschatologie S. 113 ff.; ebenda S. 120: die späteren jüdischen Gog- und Magog-Weissagungen).

Auch die Weissagung von einem »König des Nordens«, der in den letzten Tagen die Erde mit Krieg überziehen soll, hängt mit der Gog-Weissagung zusammen. Die jeder geschichtlichen Deutung spottende Danielsche Weissagung von diesem König des Nordens Da 11 40—45 gibt aller Wahrscheinlichkeit nach eine ältere nur noch halbverstandene apokalyptische Tradition weiter. Vgl. schon Jer 1 15 (die Königreiche des Nordens); Joel 2 20 (der »Nördliche«); Ez 38 5 (der äußerste Norden). Dazu Greßmann 174 ff.

Die Vorstellungen über die Art der Niederwerfung und Vernichtung der feindlichen Weltmächte schwanken zwischen einem wirklichen Kampfe auf der einen und einem Gerichtsvorgange auf der andern Seite. Namentlich hat die oben dargestellte, mythologisch beeinflußte Anschauung von der Vernichtung der zum Ansturm auf das heilige Land versammelten Völker der Gerichtsvorstellung vorgearbeitet.

Sehr selten ist die irdisch-nationale Erwartung geworden, daß die Frommen selbst im Kampfe ihre Feinde besiegen werden. In dem kräftigen makkabäischen Zeitalter ist diese Vorstellung vorhanden. Den »Schafen« wird das Schwert gegeben, mit dem sie die Tiere des Feldes töten sollen I Hen. 90 19, und die messianische Periode ist als die des Schwertes charakterisiert 91 12. Dementsprechend wird öfter da,

wo das Regiment eines Messias aus Davids Stamm erwartet wird, der Messias als irdischer Held und siegreicher Kämpfer aufgefaßt (s. u.).

Für gewöhnlich verrichten überirdische Mächte das Werk für das Volk Gottes. Der Erzengel Michael wird für sein Volk streiten Da 12 1 (vgl. Ass. Mos. 10 2, Apc Jo 14 14 ff.). Meistens aber ist es Gott selbst, der zum Kampf erscheint. Dieser Kampf Gottes mit den Feinden des Volkes wird natürlich nur noch selten als ein wirklicher Krieg vorgestellt. Wenn es I Hen. 62 12 heißt, daß das Schwert des Herrn[1] der Geister sich am Blut der Könige berauschen wird, so ist das, an der sonstigen Auffassung der Bilderreden gemessen, eine ganz archaistische Wendung. Da wo das Bild des Kampfes und Krieges noch vorliegt, dringen kräftige supranaturale Züge ein. Sach 14 3—5, Ass. Mos. 10. Namentlich wirkt hier dann der urzeitliche, nunmehr endzeitlich gewendete Mythos vom Kampf Gottes mit einem oder mehreren Drachen nach und schmückt die Darstellung mit phantastischen Einzelheiten. Js 27 1 ff., Sir 36 (33) 12, Ps. Sal. 2 26 ff. Test. Asser 7 (Apc Jo 12 1 ff.).

Aber fast überall sonst ist das Motiv des Kampfes bereits verdrängt. Das Gericht bei Joel, das Gott im Tale Josaphat hält, erinnert zwar noch von fern an Krieg (Joel 4 9 f.), aber im wesentlichen ist es doch als wirkliches Gericht gedacht. Die wunderbare und plötzliche Vernichtung Gogs und Magogs in der Pseudo-Ezechielischen Weissagung (39 1 ff.) ist später vorbildlich geworden. Man erwartet, daß ein vom Himmel kommendes Feuer die Völker vernichtet. Sib. III 672 ff., 689 ff., 761, Apc Jo 20 9, vgl. II Bar. 70 8 f. Nach Sach 14 13, I Hen. 56 7 sollen die Scharen der Völker das Schwert gegen sich selbst wenden, oder die Erde soll sie hinabschlingen I Hen. 90 18, II Bar. 70 10, oder die Feinde sollen bei lebendigem Leibe verfaulen Js 66 24 (65 5), Sach 14 12, Jud 16 18.

Dementsprechend kommt die Vorstellung auf, daß das Volk Israel während dieses Kampfes, den Gott allein mit Israels Feinden führt, an einem sicheren Ort geborgen sein soll. So ist schon Js 26 20 zu verstehen: »*Gehe, mein Volk, in Deine Kammern und schließ die Türe hinter Dir zu. Verbirg Dich einen kleinen Augenblick, bis der Grimm vorübergeht*«. Angedeutet ist dieser Gedanke in den Paränesen des Henoch 96 2, 100 5. Nach Sach 14 5 soll Israel zur Zeit des letzten Krieges »in das Tal Harai fliehen«. Nach Ass. Mos. 10 wird das Volk Israel sogar auf den Flügeln des Adlers zu den Sternen erhoben und schaut von dort die Vernichtung der Feinde. Oder es heißt, daß in den Zeiten der letzten Not das heilige Land seine Bewohner wunderbar beschirmen soll II Bar. 29 2, 71 1 (vgl. das Motiv von der Flucht der

[1]) An Stelle des kämpfenden Gottes tritt hier und bereits Js 34 5 das Schwert des Herrn. Vgl. Greßmann 79 f.; dort mehr Material.

Gerechten Mc 13 14—29 und Par., Apc Jo 12 13 ff., und von deren Versiegelung Apc Jo 7 1—8).

Von einem Weltgericht in unserm Sinn kann man bei diesen Erwartungen noch nirgends reden, sondern nur von einem mehr und mehr ins Wunderbare gezeichneten Vernichtungskampf Gottes gegen die Feinde Israels. Erst im folgenden Abschnitt werden wir sehen, wie doch wenigstens Keimansätze der universalen und ethischen Weltgerichtsidee in der jüdischen Apokalyptik vorhanden sind.

3. Der Messias. Die Gestalt des Messias gehört nicht zum eisernen Bestand der eschatologischen Hoffnungen Israels und des Judentums. In so manchen, ja den meisten Zukunftsschilderungen der älteren Zeit wird der Messias überhaupt nicht erwähnt oder bleibt seine Gestalt im Hintergrunde stehen. Wo sich wirklich im Ernst alle Gedanken auf das Kommen Gottes, auf die Aufrichtung der Herrschaft Gottes spannen, bleibt kein Raum übrig für messianische Erwartungen im engeren Sinn[1]. Dieselbe Beobachtung können wir auch für unsern Zeitraum machen. In einer ganzen Reihe von Verheißungen des späthellenistischen Judentums — ich nenne Joel, Sirach 33, Js 24—27, Daniel[2], den ersten Abschnitt des I Henoch (1—36), die Wochenvision und die Paränesen desselben Buches, die Jubiläen, die Assumptio Mosis, das II Henochbuch, ferner von Schriften, in denen man die Erwähnung des Messias erwarten könnte, Tobit, Judith, I[3] und II Makkabäer, Sapientia, I Baruch — findet sich die Gestalt des Messias überhaupt nicht. An anderen Stellen — in der Tiervision des I Henoch 90 38, im III Sibyllenbuch (652—655), bei Philo, de praem. et poen. 16 (vgl. auch II Bar. 29 3, 30 1, IV Es. 7 28 f., Apc. Abrahams 31) — erscheint sie als ganz nebensächlich und schattenhaft innerhalb des Zukunftsgemäldes. Wenn nicht noch andere Quellen neben denen der jüdischen Apokalyptik vorlägen, namentlich die neutestamentlichen Schriften, könnte man fast zu der Anschauung kommen, als hätte im späthellenistischen Judentum die Gestalt des Messias kaum noch existiert. Es sind, soweit ich sehe, zwei Ursachen, die vor allem dazu beigetragen haben, daß die Erwartung eines Messias auf weiten Strecken der jüdischen eschatalogischen Literatur fast noch stärker als früher zurücktritt. Die erste Ursache ist die Erweiterung des jüdischen Weltbildes, die auch in der Eschatologie mehr und mehr zum Ausdruck kommt, und die damit zusammenhängende, immer deutlicher hervortretende Auffassung der großen Endkatastrophe als eines absoluten, göttlichen Wunders. Wo es sich um so ungeheure, weltweite Verhältnisse, um die

[1]) Vgl. H. Gunkel, Psalmen[4], 138; H. Greßmann 295.

[2]) Da 7 13 ff. liegt die Gestalt eines persönlichen Messias vor, aber vom Verfasser selbst wird sie auf das Volk gedeutet.

[3]) I Macc 4 46, 14 41 ist nur von der Erwartung eines Propheten die Rede.

Macht der griechischen Diadochenreiche, um griechische Weltkultur und römische Weltherrschaft und die Besiegung dieser Mächte handelte, wo man Gottes gewaltiges Eingreifen selbst erwartete, was hatte da schließlich noch der König aus Davids Stamm für eine Bedeutung! Eine zweite, der ersten nicht verwandte Ursache kommt für eine bestimmte Zeit und deren Literatur hinzu. In der makkabäischen Zeit hatte man ein starkes Fürstengeschlecht, das wenigstens zu gewissen Zeiten auch von weiten Kreisen der Frommen mehr oder minder als ein messianisches Geschlecht angesehen wurde. In der letzten Zeit Jonathans, in der Simons und Hyrkans I , dann wieder in der Zeit Alexandras haben viele Fromme sicherlich geglaubt, im messianischen Zeitalter zu leben. Er wartete man auch von der Zukunft noch wunderbarere und größere Dinge von Gott, so gehörte zu diesen doch nicht der König aus Davids Stamm. Der Glanz des Stammes Levi, aus dem das Priestergeschlecht der Makkabäer stammt, beginnt trotz aller alttestamentlichen Weissagungen den Glanz des Stammes Juda zu überstrahlen. Auf ihn werden die messianischen Weissagungen übertragen [1].

Dennoch wäre es verkehrt, annehmen zu wollen, daß die Erwartung eines Messias im neutestamentlichen Zeitalter ganz verschwunden sei. Jene transzendente, wunderbare Auffassung des großen Umschwunges der Dinge scheint eben doch mehr die literarisch gebildeten Kreise des Judentums beherrscht zu haben als die breite Masse des Volkes. In ihr blieb die speziell nationale Hoffnung auf einen mächtigen irdischen König immer bestehen. Auch verblaßte der messianische Glanz des Makkabäerhauses auf Nimmerwiederkehr mit dessen Sturz. Von jetzt an werden in den Schichten der Frommen die Makkabäer als Thronräuber angesehen. Und es ist bezeichnend, wie fortan in denselben Kreisen, die dieses Urteil aussprechen, der altprophetische Traum von dem Messias aus Davids Geschlecht in aller Lebendigkeit und Kraft wieder neu ersteht. Nirgends ist ein so glänzendes und ausführliches Gemälde vom davidischen Messias entworfen wie in den salomonischen Psalmen (17—18). Die etwas später geschriebenen Bilderreden des Henoch sind durch und durch messianisch im eigentlichen Sinne des Wortes. Daß von nun an die Hoffnung auf den Sohn Davids im Mittelpunkt der Zukunftshoffnungen der Masse [2] stand, beweisen vor allem unsere Evangelien, ferner das vielfache Auftreten

[1]) Beweise dafür liegen vor im Buch der Jubiläen und in der Grundschrift der Testamente der Patriarchen (s. o. S. 14 f. u. ö.). — Noch Josephus A. XIII 299 B. I 68 f. rühmt von Hyrkan, daß er die königliche, hohepriesterliche und prophetische Würde in sich vereinigt habe; vgl. Test. Levi 8.

[2]) Auch in der merkwürdigen Zukunftshoffnung der Pharisäer zur Zeit des Herodes, von der uns Josephus, wahrscheinlich nach Nicolaus von Damaskus, berichtet (A. XVII 44 f.), spielt der Messias eine Rolle (Schürer II 599). Wenig zuverlässig scheint die Ueberlieferung, derzufolge Simon ben Schetach in einer Auslegung zu Cant 5 2 von dem Messias

messianischer Revolutionäre von dem Galiläer Judas bis Barkochba[1], endlich die Tatsache, daß in den späteren Apokalypsen (der fünften und sechsten Vision des IV Esra, II Bar 35—40, 53 10 f., 69—74, Apc. Jo., Sib. V 414—433) die Gestalt des Messias wieder eine feste Stellung einnimmt, wenn freilich auch ihre Bedeutung durch das Motiv des Zwischenreiches stark beschränkt erscheint[2].

Das jüdische Volk ist übrigens nicht das einzige, welches in der uns angehenden Zeit einen messianischen König erhofft. Auch bei den Samaritanern scheint die Erwartung eines Messias in unsere Zeit verlegt werden zu können. In der allerdings erst in einem Werk des XIV. Jahrhunderts überlieferten samaritanischen Liturgie zum Versöhnungstage ist uns eine fesselnde messianische Apokalypse überliefert, durch die wir ausführlich über die bekannte samaritanische Erwartung eines Messias (Ta'eb) unterrichtet werden. (Text resp. Uebersetzungen von Heidenheim, Die samaritanische Liturgie 1885—1887 [= Bibliotheca Samaritana II—IV, 88 ff.]; Merx, Ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb, Actes du huitième congrès international des orientalistes. Section Sémitique. Leide 1893. 117 ff.; Cowley, The Samaritan doctrine of the Messiah. Expositor 1895, 162—164; J. A. Montgomery, The Samaritans. Philadelphia 1907, S. 239 ff.). Zu dem Bestande dieser samaritanisch-messianischen Hoffnung gehört unter anderem auch das Wiedererscheinen der heiligen

---

geweissagt haben soll, daß er mit 400 Mann am Anfang der Wüste Moab erscheinen werde (vgl. Schlatter, I. G. 119).

[1]) Ueber Judas, dessen messianische Rolle nicht sicher ist, s. o. S. 87 f. Die Warnungen unserer Evangelien vor falschen Propheten und Messiassen spiegeln diese Stimmung wieder. Mc 13 22 = Mt 24 11—24. Unter Cuspius Fadus (um 44) trat der falsche Prophet Theudas auf Jos. A. XX 97 f. Act 5 36; unter Felix »der Aegypter« Jos. A. XX 169 f. B. II 261 ff. Act 21 38; ein anderer Gaukler unter Festus Jos. A. XX 188 (s. o. S. 87 f.). Barkochba, vielleicht aus Kokaba (vgl. Julius Africanus bei Euseb. H. E. I 7 14) gebürtig, wurde nach Num 24 17 als Sohn des Sternes (כּוֹכָב), d. h. als Messias von wunderbarer Herkunft von den Zeitgenossen, selbst von einem R. Akiba begrüßt. Später nach erlittener Enttäuschung nannte man ihn בַּר כֹּזִיבָא Lügensohn, vgl. Riggenbach, Versuch einer neuen Deutung des Namens Barkochba, Beitr. z. Förd. d. Theol. V. 4, S. 105—107.

[2]) Auch die zahlreichen Stellen, an denen in der LXX die Gestalt des Messias eingetragen und die Lehre vom Messias transzendenter ausgestaltet ist (s. Kap. XIII 6), sprechen für messianische Neigungen in der späteren Zeit. Der Jude Trypho (Justin, Dialogus 89) behauptet, daß die Erwartung des Messias in seinem Volk eine allgemeine sei. In der unter der Leitung des Rabbinats stehenden Frömmigkeit des Judentums nach der Zerstörung ist natürlich die Messiashoffnung sehr stark zurückgetreten. Das wird ganz besonders aus der sich auf das Tannaitische Zeitalter beschränkenden Darstellung Klausners ersichtlich (vgl. Volz 198). In der jüdischen Gebetsliturgie wird der Messias zwar häufig erwähnt, aber nur in sehr allgemeinen Wendungen. Er ist ein Bestandteil der eschatologischen Hoffnungen neben andern. Das Interesse an Gottes Herrschaft ist hier ganz überragend; vgl. Schmone Esre, babylon. Rez. Bitte 15: »*Den Sproß Davids laß bald aufsprossen und sein Horn erhebe durch Deine Hilfe*«; noch allgemeiner jerus. Rez. Bitte 14: »*Erbarme Dich, Jahwe unser Gott .... über die Herrschaft Davids, den Gesalbten Deiner Gerechtigkeit*«; vgl. ferner das Habinenugebet (Dalman 304) und das Musaphstück (Dalman 306 a; Volz 198). Die Worte des Kaddisch: »*Es sprosse seine Erlösung und nahe sich sein Gesalbter*«, fehlen in Cod. B (Dalman 305).

im Berge Garizim verborgenen Geräte des Tempels. Da nun nach Jos. A. XVIII 85 bereits unter Pilatus ein falscher Prophet (Messias) unter den Samaritanern auftrat und mit dem Versprechen, ihnen auf dem Berge die heiligen Geräte zeigen zu wollen, einen messianischen Aufruhr unter ihnen erregte, so läßt sich die samaritanische Ta'eb-Hoffnung mit großer Wahrscheinlichkeit bis in unser Zeitalter zurückdatieren (vgl. Jo 4 25—30).

Vor allem ist reizvoll, wie sich in der das Judentum umgebenden Welt der Diadochenreiche und dann namentlich des Römerreichs eine der jüdischen verwandte, geradezu messianische Stimmung gegenüber dem Regiment des jeweilig regierenden Herrschers entwickelt. Aus orientalischer Königsvergötterung und griechischer Heroenverehrung hat sich hier der Glaube an den regierenden Herrscher, seine rettende, erlösende, Ordnung und Frieden schaffende Macht, seinen göttlichen Charakter entwickelt. Fast seit den Anfängen der Diadochenzeit galten die regierenden Ptolemäer als θεοὶ σωτῆρες, d. h. die Menschen aus ihren Nöten errettende Gottheiten. Diese Verehrung übertrug sich dann auf die römischen Kaiser, die dem in blutigen Fehden und Kriegen zerrissenen Orient doch schließlich Ruhe und Frieden und eine gesegnete Ordnung wiederbrachten. Vor allem tritt diese Stimmung im augusteischen Zeitalter hervor. Der divus Augustus, der θεὸς Σεβαστός, zu dessen Füßen die Welt gebändigt lag, ist in Wahrheit der θεὸς Σωτήρ einer nach Frieden lechzenden Menschheit. (P. Wendland, Σωτήρ ZNW 1904 V 335—353; Wilamowitz-Möllendorff, Reden und Vorträge. Berlin 1913, S. 190 ff.) Aber es war nicht immer und nicht überall echte Frömmigkeit, orientalischer Knechtssinn und griechische Rhetorik bemächtigten sich dieser Idee, und so bildete sich bereits im voraugusteischen Zeitalter eine neue Art religiösen Hofstiles heraus, dem wir überall begegnen. Nur ein Beispiel unter vielen ist die berühmt gewordene Inschrift von Priene, die den Beschluß der asiatischen Griechenstädte zu Ehren des Augustus widergibt (Wendland, Kultur² I 409): »*Die Vorsehung, die über allem im Leben waltet, hat diesen Mann zum Heil der Menschen mit solchen Gaben erfüllt, daß sie ihn uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland* (σωτῆρα) *gesandt hat. Aller Fehde wird er ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten*«. Dieselbe Stimmung ist auch in der Rede des Nicolaus von Damaskus vor Agrippa, Jos. A. XVI 31—57, und in der Alexanders, des Sohnes Herodes des Großen, vor Augustus XVI, 105 f. ausgesprochen. In diesem Zusammenhang scheint dann auch die vielbesprochene vierte Ekloge Vergils (40 n. Chr.) zu stehen. Es war eben in hellenistischer Zeit Stil geworden, mächtige und erfolgreiche Herrscher mit göttlichem Glanz zu umkleiden. Hier aber feiert der Dichter die Geburt eines göttlichen Kindes. Mit der Idee des kommenden Weltheilandes verbindet sich zugleich die aus dem Orient stammende, mit astronomischen Spekulationen durchsetzte Erwartung eines goldenen Zeitalters, dessen Anbruch die Dichtung als unmittelbar bevorstehend erwartet. Das Sonnenregiment, der Sonnenkönig, die neue Weltperiode soll kommen: »*Tuus jam regnat Apollo*«. Vgl. Horaz, carmina I 2 20 f.: »*Wir flehen, o komme endlich, die glänzenden Schultern wolkenumkleidet, Seher Apollo*« (über Vergils Ekloge vergleiche F. Marx, N. Jahrb. f. klass. Philol. 1898; Sudhaus, Rhein. Museum 1901, 35 ff.; Schürer III 585 f.; Eduard Norden, Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee (Warburg-Studien III). Leipzig-Berlin 1924; Wilhelm Weber, Der Prophet und sein Gott (Beiheft zum Alten Orient 3). Leipzig 1925; Greßmann, Messias und Erlöser (Geisteskultur XXXIII 1924, S. 97—116). Es scheinen sogar einige direkte Ein-

flüsse dieses hellenistischen religiös gefärbten »Hofstiles« in der jüdischen Messiaserwartung vorzuliegen. Vor allem dürfen wir sie in der Sibyllenliteratur suchen. Eine Spur scheint bereits Sib. III 652 f. zu verraten: »*Und dann wird Gott von der Sonne her einen König senden, der auf der ganzen Erde den bösen Kriegen ein Ende macht, indem er die einen tötet, mit den anderen sichere Verträge schließt*«. Das rätselhafte *ἀπ' ἠελίοιο*, das in Jes 41 25 (*ἀφ' ἡλίου ἀνατολῆς*) doch nur ein teilweises Gegenstück hat, dürfte von dorther seine Erklärung finden. In demselben Stil ist das wahrscheinlich schon christliche Sibyllenstück III 46—50 gehalten. An diesen Zusammenhang werden wir auch bei der Schilderung des Messias (*ἦλθε γὰρ οὐρανίων νώτων ἀνὴρ μακαρίτης*) Sib. V 414—417 denken dürfen. Vgl. dazu Cicero, de imperio Cn. Pompeji 41: »*omnes nunc in iis locis Pompejum sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur*«. Auch wenn der jüdische Messias hier und da bereits *σωτήρ* genannt wird (s. u. S. 228), mag der hellenistische Hofstil eingewirkt haben.

Auch im Orient muß zu gleicher Zeit die messianische Idee lebendig gewesen sein. Die Erwartung des Messias, Saoshyant (Soshios), die in der älteren iranischen Eschatologie zum mindesten noch nicht stark hervortritt[1], wird damals schon eine feste Stellung in ihr gehabt haben. Das beweisen auch die Bruchstücke der leider verloren gegangenen Weissagungen des Hystaspes (Justin Apolog. I 20, Ps.-Paulus bei Clemens Al. Strom. VI 5 42. 43, Lactanz VII 15 19, 18 2—3; vgl. das Exzerpt aus den *χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* bei Buresch Klaros S. 95 f., Schürer III 594 f.). Denn nach den wenigen erhaltenen Fragmenten scheinen diese ein zu apologetischen Zwecken verfaßtes Gemisch jüdischer und iranischer Eschatologie zu sein. Und im Mittelpunkt dieser Weissagungen scheint ebenfalls die Person des Messias gestanden zu haben.

Herkunft und Name des Messias. Wenden wir uns den Einzelheiten der speziell »messianischen« Hoffnungen des Judentums zu, so steht nach kurzen Schwankungen in der Makkabäerzeit (s. o. S. 223)[2] fest, daß der Messias aus Davids Haus kommen soll.

Vgl. Ps. Sal. 17 4 (5). 21 (23); das wahrscheinlich (s. o.) interpolierte Stück Test. Jud. 22—24; Schmone Esre Bitte 14 (resp. 15); Habinenu-Gebet; Rabban Gamaliel II. in Derech Erez Suta c. 10 (Bacher I². 92); Eleazar ben Modein, Mechilta 50 b zu Exod. 16 25 (Bacher I² 195); IV Es 12 32; Targum Jonathan zu Jes 11 1, Jer 23 5, 33 15, Hos 3 5 (בַּר דָּוִד, s. Schürer II 615). Besonders tritt hier das Neue Testament mit seinem Zeugnis für den Bestand der volkstümlichen Hoffnungen ein. Mc 12 35 und Par, 10 47, 11 10 und Par, Mt 12 23, 15 22, 21 15 f., Rm 1 3, II Tim 2 8, Apc 5 5 (*ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα*), 22 16, vgl. Didache 9 2 (*ἄμπελος Δαυείδ*). — Daß die Geburtsstätte des Messias gerade Bethlehem sein sollte, scheint doch nur eine vereinzelte Ueberlieferung gewesen zu sein. Mt 2 5, Jo 7 41 f., Targum zu Micha 5 1 (Schürer II 615). Zu

[1]) Die Gestalt des Saoshyant findet sich noch nicht in den Gathas, aber doch schon im jüngeren Avesta. Vgl. N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme, 255 f.

[2]) Da, wie schon betont, in der jüdischen Grundschrift der Testamente die Rettung (*τὸ σωτήριον*) in erster Linie aus Levi, in zweiter erst aus Juda erwartet wird, so ist bei dem christlichen Ueberarbeiter die seltsame Meinung entstanden, daß der Messias aus Juda und Levi kommen soll (vgl. Sim. 7, Levi 2, Naphth. 8, Gad 8 mit Rub. 6, Sim. 5, Jss. 5 (Dan 5), Juda 25). Diese Auffassung des christlichen Bearbeiters scheint Irenaeus (?) bekannt gewesen zu sein. Fragm. XVII ed. Harvey II 487. Schürer III 353.

vergleichen ist aber auch die merkwürdige Erzählung, die im jerusalemischen Talmud Berachoth 5 a (Lightfoot Hor. Hebr. zu Mt 2 1) überliefert ist, vgl. Bousset, Kommentar z. Apc Jo 347.

Der gebräuchlichste Name (Titel) für den König aus Davids Stamm ist der »Messias« hebr. מָשִׁיחַ, aram. מְשִׁיחָא, aus dem Aram. umschrieben *Μεσσίας* (Jo 1 41, 4 25) griechisch *ὁ Χριστός* (Unctus). Der Messias ist der Gesalbte *κατ' ἐξοχήν*. Für die Auffassung des Messias ist dieser vorherrschende Beiname nicht gerade bedeutsam. Ein Gesalbter ist ursprünglich jeder israelitische König. Weil der Messias vor allem und in erster Linie als König aufgefaßt wird, ist er der Gesalbte im einzigartigen Sinn geworden.

Ps 2 2 versammeln sich die Völker gegen Gott und seinen Gesalbten, den (regierenden) König (*κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ*). Vgl. Ps. Sal. 17 32 (36), 18 5 (6). 7 (8) (nach 18 5 *χριστοῦ αὐτοῦ* ist auch v. 7 *χριστοῦ κυρίου* zu verstehen. Dann ist wahrscheinlich 17 32 [und Lc 2 11] auch *χριστὸς κυρίου* statt *χριστὸς κύριος* zu lesen); ferner I Hen 48 10, 52 4 (Dalmans Streichung dieser Stellen (S. 221) scheint mir nicht begründet); IV Es 7 28 f. (das hier stehende »Messias« ist durch das Zeugnis der verschiedenen Uebersetzungen gesichert), 12 32, II Bar 29 3, 30 1 (Dalman streicht auch diese Stellen ohne zwingenden Grund). 39 7, 40 1, 70 9, 72 2. Schmone Esre, Jerusalem. Rez. Bitte 14 (s. o.); Habinenu (die alte Abkürzung des 18-Bittengebets): »*Das Sprossen eines Hornes für David, Deinen Knecht, und die Zurichtung Deiner Leuchte für den Sohn Isais, Deinen Gesalbten*« (Dalman 238). In der koptischen Eliasapokalypse ist »der Gesalbte« ständige Bezeichnung des Messias. Steindorff S. 161, 166, 167, 169. Die neutestamentlichen Belegstellen für *Χριστός* aufzuzählen wäre überflüssig. Ich bemerke nur, daß noch Paulus die Formel *Χριστὸς Ἰησοῦς* bevorzugt, also *Χριστός* noch als Titel auffaßt (daher die Formel *κύριος Ἰησοῦς Χριστός*). — Ueber die spätere, durch die Uebersetzung des Aquila eingeführte Wendung *ὁ ἠλειμμένος*, durch welche der von den Christen beschlagnahmte Christusname vermieden werden sollte, s. Schürer II 613 12. Im Targum Ps.-Jonathan und im Fragmententargum ist die ständige Bezeichnung: »*Der König der Gesalbte*« vgl. zu Gen 3 15, 49 10 ff. (sehr oft), Ex 12 42, Nu 11 26, 24 7. 17. 20, Dt 30 4 u. ö. Ueber den späteren Sprachgebrauch vgl. die ausführlichen Zusammenstellungen bei Dalman 233—241.

Ein anderer später und seltener Mesiastitel war מְנַחֵם Menachem, »der Tröster«, der Jo 14 16. 26. 16 7 (I Jo 2 1) dem *ἅγιον πνεῦμα* gegeben wird. Vgl. Wünsche, Leiden des Messias 112; Klausner 69; Bousset Ztschr. f. Kirchengesch. XX 2, 286 f. Der Titel scheint auf die Gestalt des Zeloten-Messias Menachem zurückzugehen (s. o. S. 87 Anm. 3), der einen tiefen Eindruck auf die Zeitgenossen machte, wie jüdische Ueberlieferungen und vielleicht auch Widerspiegelungen in den Evangelien lehren; jedenfalls ist auch auf ihn die eben (S. 226 f.) erwähnte Geschichte von der Geburt des Messiaskindes übertragen worden. Sein Name wurde dann unter dem Einfluß von Gen 5 29 zur appellativischen Bezeichnung des Messias.

Der mit der orientalischen Königsvergötterung zusammenhängende Titel Sohn Gottes ist naturgemäß sehr selten. Er findet sich[1] in der Anrede

[1]) Vgl. Paton and Hicks, Inscr. of Cos. 81: *ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας*; andere Belege für diesen römischen *(divi filius)*,

an den regierenden, aber später messianisch gedeuteten König Ps 2 (V 7 vgl. Ps 89 27). IV Es 7 29 ist das »filius« textlich nicht gesichert. I Hen 105 2 ist »und mein Sohn« sicher, wie vielleicht der ganze Satz, spätere Ueberarbeitung. Obwohl anfechtbar, ist die Apposition »mein Sohn« in IV Es 13 32. 37. 52 vielleicht ursprünglich, also in dem Abschnitt, der neben den Bilderreden die transzendente Auffassung des Messias am lebendigsten vertritt (s. u.), daneben vielleicht auch noch in IV Es 14 9 (Dalman 219). Dalman schließt aus dem seltenen Gebrauch der Bezeichnung Sohn Gottes, daß die messianische Deutung von Ps 2 im Judentum sehr selten gewesen sein muß. Auch Volz (199) weiß nur wenige und späte Stellen der gelehrten jüdischen Literatur für diese Auslegung anzuführen. Aber man darf nicht vergessen, daß den späteren Juden das mythologische Prädikat des Gottessohnes anstößig sein mußte und daß man darum eine einfache Herübernahme der Königstitel von Ps 2 in den Messiasglauben gar nicht erwarten darf. Der Gegensatz gegen Rom mußte später vollends die Ablehnung des dem *divi filius* entsprechenden Prädikates besiegeln.

Hie und da wird der Messias auch der »Erlöser« genannt, indem entweder der hellenistische Titel des σωτήρ auf ihn übertragen worden ist oder (weniger wahrscheinlich) ein Prädikat Jahwes (Js 43 3. 11, 45 21, 49 26, 59 20, 60 16, 63 18): Schmone Esre, Bitte 1; vgl. IV Es 12 34, 13 26; Test. Levi 2 (s. o. S. 226); vgl. Greßmann 311 und oben S. 225 f. Von Henoch, dessen Gestalt beinahe messianisch ist, heißt es II Hen 64 5, daß er die Sünden der Menschen wegnehme.

Ueber die Bezeichnung Menschensohn (Mensch) und die mit ihr zusammenhängenden Beinamen und Vorstellungen für den Messias wird erst im folgenden Abschnitt gehandelt werden.

Person und Charakter des Messias. Will man sich ein Bild davon machen, wie die nationale volkstümliche Hoffnung sich etwa die Gestalt des Messias dachte, so liegt ein Zeugnis ersten Ranges im siebzehnten salomonischen Psalm vor. Der Messias ist hier in erster Linie trotz der wunderbaren Farben, mit denen seine Gestalt gezeichnet ist, und trotz der vielen Ehrennamen, die auf seinen Scheitel gehäuft werden, doch eine durchaus menschliche Gestalt [1]. Er ist vor allem Herrscher und König; und zwar ist er ganz und nur für das Volk Israel da. Mit den Heiden verbindet ihn kein innerliches Band [2], nur daß er sie unter seinem Joche hält, und daß sie von den Enden der Erde kommen, um seine Herrlichkeit zu sehen und ihm die gefangenen Söhne Israels als Geschenk darbringen 17 31. Seine erste Aufgabe ist die Besiegung der Feinde Israels [3]. Er wird mit Bildern

aber aus dem Orient übernommenen Kaisertitel bei Deißmann, Licht aus dem Osten, S. 295; vgl. Wendland, Kultur² 221; Klostermann, Markus² 11 (zu Mc 1 11); Wissowa, Religion und Kultus der Römer², S. 342 ff.

[1]) Das ist auch sonst die vorherrschende Meinung, wie alle die Stellen lehren, an denen der Messias aus Davids Stamm erwartet wird. Man denke ferner an alle in der damaligen Zeit auftretenden falschen Messiasse (mit Ausnahme Akibas?), s. o. S. 87 f. Trypho bei Justin Dialog 49: ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γενήσεται. Volz 216.

[2]) Ueber das Geschick der Heiden im messianischen Reich s. u. § 5, S. 233 ff.

[3]) Vgl. zur Besiegung der Feinde durch den Messias: Ps 2 (in unserer Zeit messianisch

aus Ps. 2 als mächtiger Krieger geschildert, der die Herrscher zerschmettert und die Heiden forttreibt 17 21—23. Wenn es in Anlehnung an Js 11 4 LXX heißt, daß er die Heiden mit dem Wort seines Mundes schlägt 17 24. 35, so ist bei dieser Wendung nicht etwa an ein wirkliches Gericht zu denken [1]. Es ist vielmehr die Meinung, daß die Heiden schon bei dem Drohen des mächtigen Kriegsherren davonlaufen werden 17 25. Die Besiegung der Heiden ist die Vorbedingung für ein glückliches und gerechtes Regiment im Lande Palästina [2]. Auf der Schilderung dieses Regiments liegt im folgenden der Hauptnachdruck. Er wird die Stämme Israels sammeln [3] und sie (wie einst) über das Land verteilen (vgl. das Ideal Ezechiels) 17 26. 28. 44. Vor allem wird die »Reinheit« Jerusalems und des Landes unter seiner Herrschaft hervorgehoben: »*Weder Beisasse noch Fremder darf künftig unter ihnen wohnen*« 17 28. Dieses heilige Volk wird er mit Gerechtigkeit und Weisheit [4] regieren 17 26. 29. 32. In den Volksversammlungen der gereinigten Stämme wird sein Wort wie Engelwort gelten 17 43. Kein Unrecht, keinen Uebermut wird er in ihrer Mitte dulden, seine Untertanen werden alle heilig, alle Söhne Gottes sein 17 27. 32. 41 [5]. »*Ein gut Geschlecht voll Gottesfurcht in den Tagen der Gnade.*« (18 9). »*Denn er selbst ist heilig und rein von Sünde*« [6]. Er »*wird niemals straucheln*«. »*Denn Gott hat ihn stark gemacht an heiligem Geist*« [7] 17 36—38. Vor allem wird seine religiöse Kraft hervorgehoben. »*Seine Hoffnung steht auf den Herrn, wer vermag etwas gegen ihn? Mächtig von Tat und stark in der Furcht Gottes, hütet er des Herrn Herde treu und recht*« 17 39 f. (34). »*Selig wer in jenen Tagen leben wird*« 17 44. In diesem Messiasbild hat sich die jüdische Frömmigkeit der späthellenistischen Zeit ein charakteristisches Denkmal gesetzt; ihr religiöser und sittlicher Ernst auf der einen, ihre

verstanden); Sib. III 653; I Hen 46, 51—53; Philo, de praem. et poen. 16; IV Es 11 31, 12 37 ff., 13 5 ff. 27—38, II Bar 36 ff., 70 9 (72); Test. Jos. 19; Sib. V 108 f., 417 ff.; Apc 19 11 ff.; Weissagung des Hystaspes s. o. S. 226. Volz 223 f.

[1]) Abgesehen von den transzendenten Messiasschilderungen (Bilderreden Henochs, IV Es 13) erscheint der Messias fast nie als Richter, sondern immer als Krieger. Vereinzelte richterliche Züge II Bar 40, 72; IV Es 12 31, 13 37 ff., aber mitten zwischen andersartigen.

[2]) Die Wirkungsstätte des Messias ist, wo sie überhaupt angegeben wird, immer Jerusalem, Zion (Palästina) und nur in den Bilderreden Henochs die Erde im allgemeinen. Volz 234 f.

[3]) Ueber die Sammlung der Zerstreuten s. u. § 6, S. 236 ff.

[4]) Gerechtigkeit des Messias Ps. Sal. 18 7; I Hen 46 3, 49 2 (62 2), 67 1, 71 14 ff.; Weisheit I Hen 49 2 f., 51 3; Test. Levi 18. Volz 231 f.

[5]) Zu dem Aufhören der Sünde vgl. I Hen 49 2; Test. Levi 18; Sib. V 429 ff. Zur Erwartung der heiligen Gemeinde Test. Levi 18; Juda 24; vor allem in den Bilderreden Henochs die Idee von der Gemeinde der Gerechten und Auserwählten. Volz 227 f.

[6]) Vgl. Test. Levi 18; Juda 24.

[7]) Zum Besitz des Geistes vgl. I Hen 49 3; Test. Levi 18; Juda 24. — Nicht ist hier erwähnt, daß der Messias als Geistesträger Wunder tut, vgl. II Bar 29 6; IV Es 13 50; Justin Dialog. 110; Mt 11 4 ff.; Mc 8 11—13; Mt 12 38 ff.; Jo 7 3. 31.

partikularistische Beschränktheit und Enge auf der andern Seite finden hier ihren treffendsten Ausdruck. So etwa mag das Bild des Messiaskönigs in den Herzen vieler lebendig gewesen sein. Der siebzehnte salomonische Psalm ist ein klassischer Ausdruck der naiven Volkshoffnung. Wenn sich daneben in der eschatologischen Literatur noch sehr viele andere Züge in der Gestalt des Messias zeigen, Züge, durch welche dieser ins Uebermenschliche, Heroisch-Mythische wächst, so werden wir gut tun, das alles für den nächsten Abschnitt aufzusparen.

Zu erwähnen ist noch, daß hier und da das Erscheinen des Messias mit dem Schleier des Wunderbaren und Geheimnisvollen umgeben wird. »*Der Messias wird anfangen sich zu offenbaren*« heißt es II Bar 29 3; vgl. 30 1, IV Es 7 28, Levi 18; Sib. III 652 (Gott wird den König *ἀπ' ἠελίοιο* senden). Jo 7 27 wird behauptet: *ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει, πόθεν ἐστίν.* Nach Justin, Dial. c. 8, ist Tryphon der Meinung, daß der Messias vielleicht schon geboren sei und unbekannt irgendwo weile. Vgl. die merkwürdige (auf Jahwe bezogene) Vorstellung von dem verborgenen Gott Jes 45 15. Dazu Greßmann 311. Die Erzählung im Jer. Talmud Berachoth 5 a (s. o. S. 226 f.), daß der Messias in Bethlehem bereits geboren, aber durch einen Sturmwind entrückt sei, ist eine Weiterbildung dieser Anschauung. Nach Targum Jonathan zu Mich 4 8 ist der Messias schon vorhanden, aber noch wegen der Sünden des Volkes verborgen (Schürer II 620).

Eine merkwürdige spätere messianische Ueberlieferung ist die von dem im Kampfe mit den Feinden unterliegenden Messias ben Joseph, später bisweilen Sohn Ephraims oder Manasses genannt. Eine Andeutung auf den Tod des Messias ben Joseph findet sich bereits in einer Baraitha Sukka 52 a. Die Vorstellung war also im tannaitischen Zeitalter bereits bekannt. Dagegen ist es nicht sicher, ob die Deutung von Sacharja 12 10 *(Und sie schauten auf ihn, den sie durchbohrt hatten)*, die sich ebenfalls Sukka 52 a findet, auf die Autorität R. Dosas zurückzuführen ist, und ebenfalls nicht sicher, wann dieser R. Dosa gelebt hat. (Klausner 91 f.). Nach Targum Jeruschalmi zu Ex 40 11 soll der Messias ben Joseph am Ende der Tage Gog besiegen (Klausner 98). Ausführlicheres berichten erst spätere am Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends entstandene jüdische Apokalypsen, die natürlich sehr alte Ueberlieferungen enthalten. Nach den hier vorliegenden Ueberlieferungen unterliegt und fällt dieser Messias im Kampfe bald mit Gog und Magog (Pesikta Sutarta 58 a, Jellinek, Beth ha-Midrasch III 141—143), bald — in den meisten Quellen — mit dem Antichrist der späteren jüdischen Tradition, dem Armilus (s. Dalman, Der leidende und sterbende Messias S. 13, Bousset, Antichrist 67 ff. und Ztschr. f. Kgesch. XX 2 120 f.), oder gar mit dem Islam (Pirke des Messias, Jellinek l. c. III 70). Auch die Weissagung Dt 33 17 — »*Hoheit umgibt seinen (Josephs) erstgebornen Stier, wie eines Wildochsen sind seine Hörner*« — hat dieses Messiasbild beeinflußt. Zahlreich sind die Rückbeziehungen auf diese Stelle (Dalman 19). Von dorther begründet man auch seinen Namen »der Gehörnte« oder »der Zweigehörnte«. Vgl. z. B. Bereschith R. c. 99 (übers. v. Wünsche S. 493), Pirke des R. Eliezer (übers. v. Vorstius, Anhang z. Chronologia sacra et profana von D. Ganz. Ausgabe 1644, S. 44). Wann und wie dieser Messiasglaube entstanden ist, das ist noch immer ein ungelöstes Problem (vgl. den vortrefflichen Ueberblick über die auseinandergehenden Meinungen bei Klausner 86 ff.). Daß er wesentlich aus einer Ausdeutung der alttestamentlichen Stellen

Sach 12 10, Dt 33 17 — vielleicht infolge einer Auseinandersetzung der jüdischen Apologetik mit der christlichen Auslegung — erwachsen sei, leuchtet nicht ein. Wahrscheinlich bleibt immer, daß hier fremde Stoffe vom Judentum herübergenommen und umgedeutet worden sind. Der Hinweis auf Js 53, Sach 12 10—14 hilft nicht viel; selbst wenn man dort die Idee eines leidenden und sterbenden Messias voraussetzen darf, fehlt jede Verbindungslinie, die von dort zum Messias ben Joseph führte. In neutestamentlicher Zeit muß überdies der Gedanke eines leidenden und sterbenden Messias, wenn er überhaupt früher vorhanden war, gänzlich verschollen gewesen sein. Auch fehlt dem Tode des Messias ben Joseph jeder Sühnecharakter. (Die Anschauungen Pesikta Rabbati Kap. 33, vgl. Chwolson 83 f., welche die Idee eines Sühnetodes des Messias ben Ephraim entfalten, müssen sehr spät und christlich beeinflußt sein). Bemerkenswerter sind die Beziehungen zur samaritanischen Christologie. Wie in der samaritanischen Ueberlieferung auf Grund einer Ausdeutung des Bileamspruches Nu 24 7 das Reich des Messias mächtiger als das des Gog genannt wird (s. o. S. 219), so wird im Targum Ps.-Jonathan zu Ex 40 11 der Sieg über Gog dem Messias ben Joseph zugeschrieben. Auch dort stirbt der Messias, aber freilich eines ruhigen Todes. Am wahrscheinlichsten stammt der Stoff aus der Alexandersage oder hängt wenigstens mit ihr zusammen: Wie Alexander so heißt auch ben Joseph »der Zweigehörnte«; wie Alexander eine Mauer gegen Gog und Magog errichtet (Roth ZDMG 9, 798 f.), so kämpft auch ben Joseph gegen diese Feinde; wie Alexander-Chadhir so wird auch ben Joseph vom Antichrist getötet und von Elia wieder ins Leben gerufen (Friedländer, Chadhirlegende S. 266). Damit ist aber die Herkunft des Stoffes noch nicht erklärt, der vielleicht auf die babylonische Göttersage zurückgeführt werden darf, genauer auf die Sage vom Mauer-Turmbau und vom Kampf Bels gegen Kronos, Titan und ihre Söhne; da uns die Fassung des Berossos nicht überliefert ist und da wir nur einzelne Bruchstücke aus der jüdisch-chaldäischen Sibylle und dem samaritanischen Chronographen Thallos kennen (Schnabel, Berossos. Leipzig 1923, S. 68, 72, 76 ff.), so bleibt die Vermutung unsicher, daß etwa diese Sage aus der Urzeit in die Endzeit übertragen [1], in der hellenistischen Zeit gewandert und bei den Juden mit biblischen Bestandteilen bereichert sei. Vgl. Wünsche, Die Leiden des Messias. 1870, S. 109—121; Hamburger RE II 767—770; Merx, Congrès internat. des Orient. 1889, II 119 f., Schürer II 625, Anm. 36, besonders Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge. 1888, S. 1—26 und Klausner S. 86—103. Eine geschichtliche Ableitung von Hyrkanos, dem Sohne Josephs hat Greßmann versucht: Die ammonitischen Tobiaden (Sitzgsb. Berl. Akad. 1921, XXXIX 670 ff.). Ueber die Beziehungen der Alexandersage zur jüdischen Ueberlieferung: B. Beer, Beitr. z. Alexandersage ZDMG IX 792 f.; F. Kampers, Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums

[1]) Dafür spricht auch das Gebet des Kyriakos (Greßmann, ZNW XX, 1921, S. 23 ff.; Reitzenstein, Erlösungsmysterium, S. 77 ff., 251 ff.), das einerseits mit der Gog-Weissagung, andererseits mit der chaldäischen Turmbausage zusammenzuhängen scheint; denn hierauf weist erstens, daß die Erlösten »in Eintracht erscheinen« (mit dem Turmbau entstand einst die Zwietracht), zweitens daß die Höhe des »eisernen Tores« nach »der Elle der Giganten« berechnet wird (denn der babylonische Turm war von den Giganten erbaut; Schnabel, Berossos 78), und drittens daß ὡς εἴρηται auf Weissagungen vermutlich der chaldäischen Sibylle anspielt. Im übrigen ist natürlich der ursprünglich babylonische Stoff hier durch jüdische Bearbeitung antibabylonisch gewendet.

(Studien u. Darst. a. d. Gebiet d. Gesch. hrsg. v. H. Grauert I 2—3), S. 78 ff.; J. Friedländer, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Leipzig-Berlin 1913.

4. Die Vorläufer des Messias. Beim Propheten Maleachi taucht in rätselhafter Weise der Gedanke auf, daß vor dem großen Ende ein Bote vor Gott einhergehen soll (3 1), als dessen Beruf und Aufgabe die Reinigung und Läuterung Israels (3 3) und die Herstellung des Friedens im Lande (Versöhnung der Väter mit den Söhnen) aufgefaßt wird (3 23 f.). Dieser Vorläufer, der »Engel des Bundes«, wird bereits von Maleachi oder einem späteren Bearbeiter des Propheten auf den wiederkehrenden Elias gedeutet. 3 23 f.

Die Herkunft und der Sinn dieser Vorstellung ist bisher noch ein Rätsel geblieben. — Man beachte, daß der Engel des Bundes hier noch nicht der Vorläufer des Messias, sondern Gottes ist. Es ist möglich, daß dieser Bote ursprünglich selbst eine Messiasgestalt besonderer Art oder nur eine Hypostase Gottes gewesen ist, der ja eigentlich selbst der Träger des Bundes ist. Wir können als das Wesentliche seiner Aufgabe die Wiederherstellung der Dinge zu ihrer ursprünglichen Ordnung ansehen (vgl. Mc 9 12 u. Par.), und es wäre die Frage zu stellen, ob wir nicht auch sonst einer messianischen Gestalt begegnen, die mit diesem »Wiederhersteller« Aehnlichkeit hätte. Neuerdings hat sich im Anschluß an Gesenius die Meinung durchgesetzt, daß die Uebersetzung des samaritanischen Ta'eb »der Wiederhersteller« sei. Auch Test. Lev. 18 ist der Messias der Wiederhersteller der durch Adam verdorbenen paradiesischen Zustände. IV Es 13 26 heißt es von ihm, daß er unter den Uebriggebliebenen die neue Ordnung schaffen soll. Vielleicht empfängt von hier aus auch der Rätselname Taxo Ass. Mos 9 1, den man dann = *τάξων* (der Ordner) fassen könnte (Kautzsch II 326, vgl. dazu ZAW 43, 129), seine Beleuchtung. Vgl. Act 3 21 (*καιροὶ ἀποκαταστάσεως*). Hier sind gewisse iranische Auffassungen von dem »dritten« Messias Saoshyant-Astvatereta zum Vergleich heranzuziehen. Söderblom l. c. 251 ff.

Diese Weissagung Maleachis hat weithin nachgewirkt. Jesus Sirach kennt die Erwartung des wiederkehrenden Elias. 48 10—11. Während aber Elias ursprünglich der unmittelbare Vorläufer Gottes ist, wird er wenigstens in der volkstümlichen Erwartung der Vorläufer und Begleiter des Messias. Die Evangelien zeigen, wie verbreitet diese Vorstellung war (Mc 9 11 und Par, 6 15 und Par, 8 28 und Par, Mc 1 2, Mt 11 10. 14, Jo 1 21). In der jüdischen Quelle der II. Sibylle (um 70 n. Chr.) wird geweissagt, daß der Thisbite (Elias) auf seinem Wagen vom Himmel kommen und der Welt ein dreifaches Zeichen geben soll (V 187—189)[1]. Vgl. Justin, Dialogus 8, 49.

An den meisten in Betracht kommenden Stellen werden neben Elia noch andere Vorläufer des Messias genannt. Nach Dt 18 15

[1]) Edujoth VIII 7 wird ein Wort Jochanans ben Zakkai (durch Josua) überliefert, in dem er sich über den Zweck der Sendung des Elias äußerst. Zur weiteren tannaitischen Ueberlieferung vgl. Klausner 58 f.; Volz 192. Vgl. Targum Ps.-Jonathan zu Ex 40 10 und Dt 30 4 und zur späteren christlich-jüdischen Ueberlieferung Bousset, Antichrist 137.

nahm man vor allem auch die Wiederkunft Moses an. Vielleicht wurde ursprünglich der wiederkehrende Mose als Messias selbst aufgefaßt[1]. Später wurde auch er dessen Vorläufer. Wie Elia war ferner nach der Sage, die bereits Gen 5 24 vorliegt, auch Henoch zu Gott entrückt. Kein Wunder, wenn er vor allem als Genosse Elias erscheint.

Elia und Mose erscheinen bereits Mc 9 und Parallelen als die Begleiter des in seiner zukünftigen messianischen Herrlichkeit sich offenbarenden Herrn. Die beiden Zeugen Apc 11 3 ff. — wieder eine neue und rätselhafte Vorstellung — sollen wahrscheinlich Elia und Mose sein. Die Erwartung der Wiederkunft Henochs liegt bereits I Hen 90 31 vor (vgl. Jochanan ben Zakkai, Debarim R. 10 1 nach Volz 193). In der Antichrist-Ueberlieferung herrscht die Vorstellung, daß die beiden Zeugen Elia und Henoch seien (Bousset, Antichrist S. 134 f.). IV Es 6 26 kennt ebenfalls bereits mehrere Vorläufer: »*Da erscheinen die Männer, die einst weggerafft sind, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt*«. Aber auch Esra selbst (14 9. 49), Baruch (II Bar 6 8, 13 3, 25 1, 43 2, 46 7, 48 30, 76 1—3) und Jeremia (II Macc 2 1 ff., 15 13, Mt 16 14) gesellen sich zu dieser Schar. Nach LXX Hi 42 17 (*γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι, μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν*) scheint auch Hiob hierherzugehören. Uebrigens hat die Vorstellung von Vorläufern und Begleitern des Messias ihre Wurzel schwerlich allein in Mal. 3. Hier liegen vielleicht noch andere und verborgene Zusammenhänge vor, vgl. Kap. XIV 6. Es mag darauf hingewiesen werden, daß am Weltende der persische Saoshyant ebenfalls mit mehreren Begleitern, deren Zahl verschieden angegeben wird, erscheint. Und wie hier, so sind dort gerade berühmte Männer der Urzeit im Gefolge des Messias (Söderblom l. c. 257).

5. Israel und die Völker im neuen Reich. In der Schilderung der Zustände im neuen Reich zeigt sich vor allem der nationale, partikularistisch beschränkte Charakter des durchschnittlichen jüdischen Hoffnungsglaubens in späthellenistischer Zeit. Nur selten erweitert sich hier der Gesichtskreis der Ideen. Im allgemeinen darf man sagen, daß sich die Apokalyptiker zu dem Gedanken einer weltumfassenden Herrschaft Israels, eines gemeinsamen Lebens der Völker miteinander in Gerechtigkeit und Frieden kaum erheben. Sie sind mit dem Ausblick auf glanzvolle und glückliche Zustände in Palästina durchaus befriedigt, ihr Blick bleibt fast ganz an diesem Fleck Erde haften. Daniel stellt allerdings allen Ernstes das Reich der Heiligen den Reichen dieser Welt gegenüber. Aber wie beschränkt sind die Zukunftsvisionen der Henochbücher! In Zion sollen die Gerechten wohnen, dicht daneben im Tal Gehinnom wird die Stätte der Qual für die Gottlosen sein (I Hen 25—27, 90). Der hellenistische Verfasser der III. Sibylle hat zwar Sinn für die Zustände draußen in der

[1]) Diese Vorstellung liegt vielleicht Jo 1 21, 6 14, 7 40 vor (vgl. die allgemeine Vorstellung Act 3 22, 7 37). Jedenfalls hat diese Erwartung der eigentlich messianischen niemals große Konkurrenz bereitet. Sie ist nicht volkstümlich geworden. Der Versuch Sellins, Mose (Leipzig 1922), die Gestalt des Knechtes Gottes im Dtjes. als den wiederkehrenden Mose zu erweisen, ist mißglückt, obwohl einzelne Züge von Mose hergenommen sein mögen.

weiten Welt III 652 ff. (vgl. III 46 ff.), aber in seiner Schilderung der Endzustände begnügt er sich wesentlich damit, das idyllische Leben der Frommen in Palästina zu schildern. »*Aber die Söhne des großen Gottes werden um den Tempel herum alle ruhig wohnen . . . er selbst wird sie bedecken wie mit einer Mauer von brennendem Feuer. Ohne Krieg werden sie sein in den Städten und Dörfern*« (III 702 ff., 767 ff.)[1]. Die Bilderreden, die sonst eine universalere und transzendentere Auffassung vom Endzustand vertreten, malen den letzten Kampf Gottes mit den anstürmenden Heiden auf dem Hintergrunde des heiligen Landes (I Hen 56). Daß die glänzende Schilderung der messianischen Zeit in Ps. Sal. 17 ihr Augenmerk fast nur auf die Zustände im Lande richtet, ist selbstverständlich. Und wohin wir sonst schauen, tragen die Gemälde der messianischen Zeit dieses Kennzeichen der Beschränkung[2]. Noch das Jesu zugeschriebene Wort Mt 19 28 zeigt deutlich den partikularistischen Charakter der Reichshoffnung.

Wenn wir nach der Vorstellung von dem Schicksal der Völker in der Endzeit fragen, so bestätigt sich dieses Urteil über die Eigenart der jüdischen Eschatologie durchaus. Im ganzen und großen kann man nämlich sagen, daß das Schicksal der Völker die Apokalyptiker nicht beschäftigt. Es genügt, daß die Macht der Heiden gebrochen, die Weltreiche vernichtet werden und somit Raum geschafft wird für ein ruhiges und glanzvolles Dasein des Reiches in Palästina. Von der Bekehrung der Heiden am Ende der Zeit ist außerordentlich selten die Rede[3]. Dagegen wird sehr oft betont, daß die Heiden durch ihre furcht-

[1]) Weiter greift die universale Schilderung des neuen goldenen Zeitalters III 743 ff.

[2]) Vgl. Tob 13 6—18, 14 5—8; Sach 14 6—11; Jubil. 1, 23; Test. Juda 22—24, vor allem noch Sib. V 249 ff. (»*es wird dann sein in jenen Tagen der seligen himmelgeborenen Juden göttlich Geschlecht, welche die Stadt Gottes im Binnenland bewohnen und bis nach Joppe hin eine große Mauer herumziehen*«; vgl. V 414—433). Ferner kommen alle Schilderungen des messianischen Zwischenreiches in Betracht: I Hen 91 12 f.; IV Es 7 28 f., 12 34, 13 49; II Bar 29 2, 40 2; Apc 20 4 ff. Vgl. auch die ganze zweite Hälfte des Schmone Esre.

[3]) Ausnahmen: Tob 14 6; I Hen 10 21, 90 33—36 (vgl. 10 5); LXX. Gen 49 10 *προσδοκία ἐθνῶν*, ferner die Bilderreden I Hen 48 4–5, Apok. Abrahams c. 29. Bemerkenswert ist eine anonyme Baraitha (Jebamoth 24 b. Wünsche II 1, 9; Aboda Sara 3 b. Wünsche II 3, 305): »*Man nimmt im messianischen Zeitalter keine Proselyten auf. Ebenso hat man keine Proselyten zur Zeit Davids und zur Zeit Salomos aufgenommen*« (d. h. in den Zeiten, wo es den Juden gut geht, da dann unlautere Motive beim Proselytenwerden anzunehmen sind). Ebenso ungünstig lautet das Urteil R. Joses (2. Hälfte des 2. Jahrh.) über die Proselyten, die zur Messiaszeit sich bekehren, aber bei dem drohenden Ansturm Gogs wieder abfallen und über den Gott im Himmel dann lachen (Ps 2). Aboda Sara 3 b. R. Eliezer ben Hyrkanos sprach allen Heiden den Anteil an der zukünftigen Welt ab, während Josua ben Chananja nur die Frevler ausgeschlossen wissen wollte. Tos. Sanhedrin XIII 2. Sanhedr. 105 a. Wünsche II 3, 244 ff. Bacher I ² 134. (Doch vergleiche dagegen die Tradition Aboda Sara 24 a. Bacher I ² 140 f.) Dagegen soll R. Simeon (ben Jochai) Schüler Akibas allerdings die Bekehrung der Heiden im messianischen

bare Bestrafung zu der Erkenntnis von der Macht und Herrlichkeit des einen Gottes kommen. Aber das ist keine Bekehrung, denn sie hebt die Verdammnis nicht auf. Wirklichen Wert auf die Bekehrung der Hellenen legt nur die hellenistische jüdische Sibylle, deren Hauptabsicht ja eben ist, das Hellenentum zur Buße und Umkehr in diesen letzten Tagen zu veranlassen (III 616 ff., 642 ff., 716 ff., 757, 806 f.)[1], daneben etwa noch die Stücke mit fortgeschrittener messianischer Lehre, wie Test. Levi 18, Juda 24, die Bilderreden Henochs, IV Es 13 2.

Sonst aber haben die Apokalyptiker, falls sie nicht überhaupt nur an die Vernichtung der Völker denken, allein in einer Richtung Freude an dem Vorhandensein der Heiden im zukünftigen Zeitalter: die Heiden sind abgabenzahlende Untertanen des israelitischen Reiches. Ihre Könige sollen Zoll und Geschenke nach Jerusalem bringen. Die Scharen der Völker sollen kommen, um dem großen Gott in Jerusalem zu huldigen. Dabei dachte man dann weniger an die Bekehrung der Heiden, als an die Huldigung, die dem Tempel und Jerusalem zuteil werden sollte. Was schon in der Gegenwart das Entzücken jedes frommen Patrioten erregte, daß Könige und vornehme Herren in Jerusalem Jahwe ihre Reverenz bezeugten, das soll dann die Regel sein.

Als erstes Musterbeispiel und Vorbild kommt hier namentlich Js 60 in Betracht. Nach Sach 14 16 f. sollen alle Völker alljährlich zum Laubhüttenfest hinaufziehen und sich vor Jahwe niederwerfen. Daran schließt sich Tob 43 11, I Hen 90 33. 37, Sib. III 716—726, Ps. Sal. 17 31. (Die Heiden, vom Messias unter seinem Joch gehalten, kommen von den Enden der Erde, um seine Herrlichkeit zu sehen.) IV Es 13 13 [2]. Noch Apc 21 24 ff., 22 2 zeigt an diesem Punkt vollkommen jüdisches Empfinden.

Dem entspricht auf der andern Seite, daß großes Gewicht auf die Reinheit des Landes und die Entfernung aller Heiden und Fremden gelegt wird[3]. Die Heiden mögen wall-

---

Zeitalter erwartet haben. Tosephta Berachoth VI 2; vgl. Klausner 85. Aber die Urteile der Tannaiten lauten überwiegend ungünstig; vgl. Klausner 80—85.

[1]) Vgl. I Hen 48 4 f.; IV Es 13 26. 29; Test. Levi 8; Test. Sebulon 9.

[2]) Daß der Messias den Herrn in der ganzen Welt verherrlicht (Ps. Sal. 17 30), geht nicht auf Bekehrung der Heiden. Die »geheiligten Völker« 17 43 sind nicht die Heiden, sondern die israelitischen Stämme.

[3]) Daß es in der Zukunft überhaupt noch Heiden, nichtisraelitische Völker, gibt, ist die Durchschnittsansicht der Apokalyptik. Vernichtet im Gericht werden nur die speziellen Gegner Israels, die hellenische resp. römische Weltmacht. Ausdrücklich sagt das z. B. II Bar 72 4: »*Jedes Volk, das Israel nicht kennt und nicht das Geschlecht Jakobs niedergetreten hat, dieses soll leben bleiben.*« Mt 25 31–46 ist eine christliche Umdeutung der jüdischen Gerichtsidee, derzufolge die Völker nach ihrem Verhalten Israel gegenüber gerichtet werden sollen (vgl. dazu Jochanan ben Zakkai, der in einem Disput über Prov. 14 34 die Ansicht entwickelt, daß für die Heiden die Mildtätigkeit das bedeute, was für Israel das Sündopfer. Pesikta 12 b. Baba bathra 10 b. Bacher I [2] 35). Vgl. auch die

fahren zum Lande Palästina und nach Jerusalem. Aber im Lande wohnen soll nur der Voll-Israelit. Von Proselyten konnte man dabei nach dem Sinn der Apokalyptiker als von Ausnahmen ganz und gar absehen. Am deutlichsten kommt diese Stimmung Ps. Sal. 17 zum Ausdruck: »*Und er (der Messias) verteilt sie nach ihren Stämmen über das Land, und weder Beisaß noch Fremder darf unter ihnen wohnen*« (V 28 vgl. Joel 4 17, Jub 23 30, 50 5)[1]. Dieselbe Idee von der Austreibung aller Gottlosen aus der Gemeinde der Gerechten beherrscht auch die Bilderreden (38, 45, 62 8—16, 69 28 ff.). Aber hier ist sie bereits ins Universale gewandt. Der Aufenthalt der Gemeinde der Gerechten wird nicht das Land Palästina, sondern die gesamte Erde sein.

6. Demgegenüber gehört die Hoffnung auf die Sammlung der in der ganzen Welt zerstreuten Israeliten und die Heimkehr in das Land Palästina zum eisernen Bestand der Weissagung. Sie eignet bereits der späteren prophetischen Literatur und tritt hier noch in der bestimmten Beschränkung auf die damals vorhandene Diaspora in Assur, Babylon und Aegypten auf. Namentlich kommen hier die späteren Bearbeitungen des Jesaiabuches in Betracht Jes 11 11. 16, 27 12, 35 8 ff. (vgl. Mi 7 12, Ez 39 27 f.; besonders auch Sach 10 6—11). Vor allem beherrscht Js 27 13 die Folgezeit: »*An jenem Tage wird die große Posaune geblasen werden, daß alle, die sich in Assyrien verloren haben und die nach Aegypten verstoßen wurden, heimkommen und Jahwe auf dem heiligen Berg in Jerusalem anbeten.*« Auch Deuterojesaia 49 22 und die vielleicht sehr späten Weissagungen Tritojesaias 60 4. 9, 66 20, daß die Völker selbst die zerstreuten und gefangenen Israeliten hineinbringen sollen, haben nachgewirkt. So wird die »Sammlung der Zerstreuten« ein feststehender Zug in dem messianischen Zukunftsbild. Der Sirazide 36 13 und der Verfasser des Tobitbuches 13 13, 14 5 teilen diese Hoffnung. Nach I Hen 90 32 sammelt sich in der messianischen Zeit »alles was umgebracht oder zerstreut war« im Hause Gottes. Mit der Erweiterung der Diaspora erweitert sich diese Hoffnung auf die Heimkehr der Zerstreuten. Der elfte salomonische Psalm (fast identisch mit I Bar 4 36—5 9) sieht die Zerstreuten kommen von Aufgang und Niedergang, vom Norden und von den Gestaden. II Macc 2 18 heißt es: »*Zu diesem Gott hoffen wir, daß er bald sich unser annehme und uns aus der weiten Welt an den heiligen Ort wieder zusammenbringen werde*« (1 27). — Die Völker selbst sollen kommen und die gefangenen und zerstreuten Israeliten zurückbringen Ps. Sal. 17 26. 31, 8 27 f. (s. o. S. 234).

Apok. Abrah. c. 31: »*Ich verbrenne mit Feuer die, welche sie (mein Volk) geschmäht und welche unter ihnen (über sie) geherrscht haben in (diesem) Aeon.*«

[1]) »*Ohne daß es irgendeinen Widersacher und einen Bösen hat*«, soll Israel im Lande wohnen. »*Und das Land wird rein sein von da an bis in alle Zeiten.*« Vgl. Sib. V 264: »*Nicht mehr wird in Deinem Land bakchisch umherrasen der unreine Fuß der Hellenen.*«

Sehr häufig findet sich die Hoffnung, daß die Zerstreuten durch das Blasen der Posaune Gottes gesammelt werden: Ps. Sal. 11 1, Schmone Esre, palästin. Rez. Bitte 10: »*Verkündige mit großer Posaune unsere Befreiung und erhebe ein Panier, um zu sammeln die Zerstreuten*« (vgl. Megilla 17 b, Wünsche I 532). Apc. Abrah. 31 (Und alsdann werde ich posaunen aus dem Aër). Mc 13 27, Mt 24 31. Ja, in noch wunderbareren Farben wird die Heimkehr der Zerstreuten geschildert. Auf Wagen und Winden getragen werden sie heimgebracht I Hen 57 (vgl. kopt. Eliasapok, Steindorff 166; Apc Jo 12 14). Ausführlich schildert Philo, wie die Israeliten dereinst von allen Völkern, unter denen sie wohnen, freigegeben und in die Heimat entlassen, von einer göttlichen Erscheinung geleitet (vgl. die Wolken- und Feuer-Säule beim Auszug aus Aegypten), in die Heimat zurückwandern, de execrationibus c. 8—9. So ziehen nach der Eliasapokalypse (Steindorff 166) Gabriel und Uriel in einer Lichtsäule den Frommen bei ihrem Zuge nach dem heiligen Land voran. In der Apc. Abrah. c. 31 ruft der Messias (der Auserwählte) sein »verhöhntes Volk« von den Nationen zurück (ebenso Targum Jonathan zu Jer 33 13, Schürer II 627; Ps.-Jonathan zu Nu 24 7; nach Ps.-Jonathan zu Dt 30 4 ist es Elia). Diese Hoffnung auf die Heimkehr ist so festgeprägt, daß sie selbst in die christliche Apokalyptik übergegangen ist: Mc 13 27, Mt 24 31, Didache 9 4, 10 5.

Verhältnismäßig spät scheinen die Fabeln von dem Fortzug der zehn Stämme in ein fernes, an den Grenzen der Welt liegendes mythisches Land und ihre Rückkehr von dort entstanden zu sein. Denn in der makkabäischen Zeit scheint noch die Meinung geherrscht zu haben, daß die 10 Stämme ins Land Palästina zurückgekehrt seien und daß das Zwölfstämmevolk dort wohne. Der Stamm Joseph (Samaria) gilt dann als der abtrünnige Stamm (vgl. Ps.-Arist. § 47, Jac 1 1, Apc Jo 7 4—8, das griechische und hebräische Test. Naphthali, dazu Bousset ZNW I 1900, 206 f. Wahrscheinlich gehört auch Ass. Mos. 4 7—9 hierher). Josephus kennt dagegen die Sage von dem fernen Wohnsitz der 10 Stämme A. XI 133 Ihre eschatologische Wendung finden wir zunächst in der Menschensohnvision des IV Esra 13 12 f. 39—47. Danach sollen die 10 Stämme durch die schmalen Eingänge des Euphrats *(per introitus autem angustas fluminis Euphraten introierunt)* einen Weg von anderthalb Jahren in das Land Arzeret (אֶרֶץ אַחֶרֶת Dt 29 27) gewandert sein. Zur messianischen Zeit sollen sie wiederkehren und sich zu dem Messias sammeln. Baruch, der an die 9 1/2 Stämme schreibt, vertraut seinen Brief einem Adler zur Uebergabe an. Der soll nicht ruhen und rasten, bis er die Breite der gewaltigen Wasser »des Flusses Euphrat« überflogen habe und zu jenem Volk gelangt sei (II Bar 77 19; vgl. 53 10 f.). Nach Sanhedrin XI 3 leugnete R. Akiba, daß die 10 Stämme Anteil an der zukünftigen Welt hätten, R. Eliezer ben Hyrkanos behauptete es. (Vgl. Bacher I² 136 f., der nach den Parallelüberlieferungen die strengere Anschauung dem R. Eliezer, die mildere dem R. Josua ben Chananja zuschreibt; dazu Klausner 77—79). Später ist die Sage weit verbreitet (Bousset, Antichrist 64 f., 143, Schürer II 538 45, III 6 9—10: Origenes, ep. ad Africaum § 14; Commodian Carmen Apologeticum 936—939). In dem Reiseroman des Daniten Eldad und in

verwandten Schriften ist bizarrer Sagenstoff gehäuft. (Beste Ausgabe Müller, Eldad had-Dani, Denkschr. d. Wiener Akademie 1892, Bd. 41.) Ein christliches Gegenstück ist die narratio Zosimi (Gerasimi) ed. M. James (T. St. II 3, 1893, 86—108; vgl. Revue sémitique. 1899, 136 ff. An Stelle der 10 Stämme stehen in dieser Erzählung die Rechabiter. Es fragt sich noch, welche Ueberlieferung ursprünglicher ist.) Besonders Phantastisches weiß dann die spätere Sage von dem die 10 Stämme schützend umgebenden Sabbatfluß zu berichten. Bereits Plinius Hist. Nat. XXXI 2 24 erzählt von einem Fluß in Judaea, der am Sabbat nicht fließe. Josephus B. VII 97 f. kennt umgekehrt einen Fluß in Syrien, der nur am Sabbat fließt. Nicht viel später weiß R. Akiba vom Sambation, daß er alle Tage der Woche Steine mit sich führe und am Sabbat ruhe, Bereschith R. c. 11; übers. v. Wünsche S. 48. Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judent. II 533 ff.; Bousset, Antichrist 64 f. — Alle diese Sagen haben zur geschichtlichen Voraussetzung, daß die von den Assyrern in die Verbannung geführten 10 Stämme Nordisraels später verschollen sind; sie hatten den Zusammenhang mit den Judäern verloren und sind, da sie an der eigenen Religion keinen Halt fanden, im Heidentum untergegangen. Ihr unbekanntes Schicksal hat die Sagenerzähler gefesselt, die es seit der Zeit des IV Esra, soweit unsere Nachrichten reichen, mit allerlei phantastischen Märchenmotiven auszuschmücken beginnen, wie sie im Gilgamesch-Epos, im Alexanderroman und anderen Abenteuer-Erzählungen vorlagen. Im Gilgamesch-Epos wird gefabelt, wie der Held durch einen finsteren, unterirdischen Tunnel ins Jenseits wandert (Ungnad-Greßmann, Das Gilgamesch-Epos S. 162 ff.). R. Hartmann (ZDMG 67, 1913, 749 f.) hat erkannt, daß dies Motiv an den Felstunnel von Bylkalein anknüpft, wo die Hauptquelle des Tigris (dessen Wasser sich hier mit dem des nahen Euphrat vermischen, Plinius VI 127 f.) auf etwa 1000 m unter der Erde verschwindet. Hierhin läßt der Alexanderroman seinen »zweigehörnten« Helden ziehen (Friedländer, Die Chadhirlegende S. 141 Anm. 2, S. 197), hier »durch die schmalen Eingänge des Euphrats« wandern die 10 Stämme »in das andere (jenseitige) Land«, hier, wo Euphrat und Tigris nach volkstümlicher Anschauung aus gemeinsamer Quelle entspringen, liegt auch das Paradies (Gen 2 10 ff.), hier weiß man noch heute von einem unterirdischen Gange, durch den man in fünfzehntägiger Wanderung Erzerum erreichen kann (Lehmann-Haupt, Armenien einst und jetzt. Berlin 1910, Bd. I 447 ff., 460 ff.). Das weitverbreitete Motiv des Landstroms stammt aus dem Karawanenmärchen (Lidzbarski, Zeitschr. f. Assyr. 8, 274 Anm.) und ist ein beduinisches Gegenstück zu dem Küstenmärchen des Gilgamesch-Epos (Ungnad-Greßmann S. 166): Beduinen oder Wüstenreisende haben die schreckliche Brandung des Ozeans, der das Jenseits vom Diesseits trennt, in einen entsetzlichen Sandstrom verwandelt, durch die trockenen Wadis in der Wüste angeregt. Fromme Pedanterie jüdischer Märchenerzähler läßt ihn am Sabbat von seiner Arbeit ruhen, wenigstens in Judäa, während er in Syrien gerade umgekehrt nur am Sabbat fließt, wie Josephus mit einem jüdischen Witz behauptet. Böklen, Die Verwandtschaft der jüd. mit der persisch-christl. Eschatologie S. 136 ff., vermutet mit Unrecht einen Zusammenhang mit der persischen Yimasage; richtig ist nur, daß hier wie dort die Vorstellung des Paradieses im Hintergrunde steht.

7. Der Neubau Jerusalems und des Tempels. Vor allem erwartete man dann in dem neuen Reich den prächtigen Aufbau (später Wiederaufbau) Jerusalems und des Tempels. Weissagungen wie

Ez 40—44, 47, Js 54 11 ff., 60 10 ff., Hagg 2 7—9, Sach 2 5—9 wirkten hier nach. Der Sirazide (36 18 f.) gibt diese Hoffnung weiter. Besonders kam dabei in Betracht, daß man — wenigstens vor dem Tempelbau des Herodes — das Bewußtsein hatte, daß der nachexilische Tempel im Vergleich mit dem vorherigen ärmlich und klein sei und sich auch an Heiligkeit nicht mit ihm messen könne (s. o. S. 115). Tobit verkündet die glänzende Wiederaufrichtung Jerusalems 13 15—16, und mit dem Zugeständnis, daß das jetzige Haus Gottes nicht genüge, verbindet er die Verheißung eines herrlichen Neubaues 14 5. Die Weissagung von der Wiederherstellung des gestörten Tempelkultes steht schon im Mittelpunkt des Buches Daniel 8 14. Nach I Hen 90 28 f. werden das alte Haus (der Tempel oder Jerusalem?) und seine Säulen abgebrochen und beiseite geschafft, und Gott bringt ein neues Haus; vgl. 91 13, Jub 1 17. 27. 28 (4 26). Sib. III 657 (lies *ναός* statt *λαός*), 725 f., 776 (*ναός* statt *νίός*). Nach den Bilderreden Henochs wird der Messias das Haus seiner Versammlung erscheinen lassen (53 6). Der Gesalbte des 17. Ps. Sal. erneuert Jerusalem (17 30). Mit besonderer Innigkeit wird die Hoffnung eines erneuerten Jerusalems I Bar 5 1 f. ausgesprochen:

»Zieh aus, Jerusalem, das Gewand Deiner Trauer
Und zieh an die Zier der Herrlichkeit Gottes.
Leg an den Mantel des Heils Gottes,
Setz die Kopfzier auf Dein Haupt,
Denn Gott läßt schauen die ganze Erde
Unter dem Himmel Deinen Glanz.«

Nach der Zerstörung Jerusalems wird die Hoffnung auf den Wiederaufbau Jerusalems natürlich noch mächtiger und inniger, und besonders wird auf die Wiederherstellung des zerstörten Opferkultes Gewicht gelegt.

II Bar 6 9, 32 4; die Benediktion des R. Akiba für den Passahabend Pesach X 6 (Bacher I² 283); Schmone Esre bab. Rec. Bitte 14 und 17 (»*führe zurück den Opferdienst in das Allerheiligste Deines Hauses*«; anders jerus. Rec. 14, 16); phantastische Vorstellungen hegt über diesen Neubau die fünfte jüdische Sibylle 250 ff. (eine Mauer soll das Volk umschließen, die von Jerusalem nach Joppe und bis an den Himmel reicht); 420 ff. (die Stadt glänzender als Sonne und Mond, darin ein prachtvoller Tempel mit einem Turm, der zum Himmel reicht); Eliasapokalypse ed. Buttenwieser S. 67; R. Eleazar v. Modein Pesikta 143 a (Bacher I² 194).

In späterer Zeit, allgemein wohl erst nach der Zerstörung Jerusalems, erringt an Stelle der Hoffnung eines neuen Jerusalems diejenige auf das Kommen des himmlischen Jerusalems die Herrschaft. Ueber diese wird im folgenden Abschnitt gehandelt werden.

Mit dem neuen Jerusalem und dem neuen Tempel sollen nun auch die seit dem Exil verloren gegangenen Tempelgeräte wiederkommen. Jeremia (oder Baruch), nach anderem Bericht Engel Gottes, haben einst vor

der ersten Zerstörung des Tempels an einem unzugänglichen Ort die Tempelgeräte verborgen, damit sie dort bis zu den letzten Zeiten bewahrt blieben. II Macc 2 4—8, II Bar 6 5—10, anders 80 2 (nach Horajoth 12 a, Wünsche II 3, 426 soll bereits Josia die Geräte verborgen haben; vgl. Sota 48 b, Wünsche II, 1, 346). Damit verband sich natürlich die Hoffnung, daß diese dereinst wieder erscheinen sollten. Die eschatologische Wendung dieser Sage ist in der eng verwandten samaritanischen Eschatologie bereits in herodianischer Zeit nachzuweisen Jos. A. XVIII 85—87. Auch sonst läßt sich aus der samaritanischen Eschatologie dieser Zug belegen. Nach der Apokalypse der samaritanischen Liturgie zum Versöhnungstag sollen zur Zeit des Ta'eb die heiligen Geräte wieder erscheinen. Sie wurden beim Beginn der gegenwärtigen »Panutha« (Zornzeit) im Berge Garizim verborgen (Abulfath Annales, ed. Vilmar. Gothae 1865, p. XLV; Montgomery, The Samaritans S. 241 f.).

8 Die Glückseligkeit der neuen Zeit. Wie in der breiten Masse der jüdischen Zukunftsbilder die national beschränkte Anschauung vorherrscht, so auch eine diesseitig materialistische Stimmung. Mit besonderer Vorliebe wird die äußere Glückseligkeit des messianischen Zeitalters ausgemalt [1]. Weissagungen wie Sacharja 14, Henoch 5, 10, 90 (58), Jubil 23, II Bar 27—29, 39—40, 72, 73, Apc 20 4—6 halten sich durchaus auf dieser Linie. Ein allgemeiner Friede soll herrschen [2], der sich selbst auf die Tiere erstreckt [3]. Sorge und Trübsal soll aufhören. In Frieden sollen die Gerechten wohnen [4]. Ueberfluß soll herrschen, »*Freude soll auf der ganzen Erde wandeln*« [5]. Die Frommen sollen das Heil Gottes schauen; alles Gute soll ihnen bereitet sein [6]. Die Erde wird von wunderbarer Fruchtbarkeit sein, besonders wird die unsagbare Fruchtbarkeit des Weinstockes hervorgehoben [7], Manna wird vom Himmel fallen und die Speise der Frommen sein [8]. Namentlich soll — es ist das ein echt jüdischer Zug — großer Kinderreichtum herrschen [9]. Die Frauen sollen ohne Schmerzen gebären [10]. In ewiger Gesundheit und langem Leben sollen die Frommen ihre Tage zubringen.

[1]) Eine Reihe dieser Schilderungen, soweit sie den Gedanken des auf Erden erscheinenden Paradieses enthalten, werden im folgenden Kapitel genauer besprochen.

[2]) Diese Hoffnung namentlich in der Diaspora-Literatur: Sib. III 702 ff., 751 ff., 780 f., V 253 f., 382 ff., 431; Philo, de praem. 16; Test. Simeon 6. Juda 22, Levi 18; Jub. 23 29 f., 25 20, 50 5; Hen 52 8. Volz 345.

[3]) Sib. III 788—795; Philo, de praemiis 15; II Bar 73 6.

[4]) Hen 1 8, 5 7–9, 25 6; Sib. III 368, 378, 752 ff.; II Bar 51 14. 16, 73 2 f.; II Hen 65 9. Volz 346—348.

[5]) Ueberfluß und Reichtum: Sib. III 783; IV Es 8 52 (praeparata est habundantia); Freude: Sib. III 619, 770 f.; I Hen 5 7. 9, 25 6, II Bar 30 2, 73 2 usw. Volz 349.

[6]) IV Es 6 25, 7 13, 9 8; Sib. III 743; I Hen 58 2, 103 3. Volz 349 f.

[7]) I Hen 10 18 ff. (vgl. Sib. III 620 ff., 659 f., 744 ff.); II Bar 29 4–8; der Presbyter bei Irenaeus (Euseb. H. E. III 39 11–12); R. Gamaliel II Schabbath 30 b. Wünsche I 126; Targum Ps.-Jonathan zu Dt 32 14.

[8]) II Bar 29 8; vgl. Sib. III 746 und Prooemium Fragm. III 48 f.

[9]) I Hen 10 17 (vgl. 5 9, 25 6); Philo, de praem. 18, Gamaliel II Schabbath 30 b.

[10]) II Bar 73 7.

Hier und da aber werden tiefere Töne religiöser und sittlicher Art angeschlagen. Besonders wird hervorgehoben, daß Gott in der messianischen Zeit seinem Volk wieder nahe sein, daß er unter ihm wohnen werde wie ein Vater unter Söhnen[1]. Die Jubiläen betonen diese Hoffnung: »*Und Gott wird dem Auge eines jeden erscheinen, und ein jeder wird erkennen, daß ich der Gott Israels bin und der Vater aller Kinder Jakobs*« Jub 1 28 (vgl. 1 17, 1 24 ff., Sib. III 785). Besonders häufig tritt dieser Gedanke in den Testamenten hervor, deren Hoffnungen jedoch wesentlich der zweiten, im folgenden Abschnitt zu behandelnden Gruppe eschatologischer Zeugnisse angehören: Sim. 6 f., Levi 2, 4, 18. Sebul. 9 (Dan 5), Naphth. 8, Iss. 7, Ass. 7 (vgl. *βίος Ἀδάμ* c. 13, Apc Jo 21 3—5)[2]. Ps. Sal. 17 betont die Frömmigkeit und Gottesfurcht des Messias und weissagt, daß alle Frommen Söhne Gottes sein werden (v. 27). Vgl. Jub 1 24 f. In Sib. V 426 wird die Verheißung, daß in Zukunft alle Gerechten die ewige Herrlichkeit Gottes schauen sollen, naiver Weise damit in Verbindung gesetzt, daß dann der Turm des Tempels bis in den Himmel reichen soll. »*Und nach Jerusalem, Deiner Stadt, kehre zurück in Erbarmen und wohne, wie Du gesagt hast*« Schmone Esre bab. Rez. Bitte 14[3].

Im ganzen selten werden ethische Gedanken angeschlagen. Doch ist hervorzuheben, daß gerade in dem volkstümlichsten Zukunftsgemälde des siebzehnten salomonischen Psalms die Schilderung der sittlichen Tugenden des Messias und der Reichsgenossen im Vordergrund steht. Daß allem Bösen und allen Sünden in der kommenden Heilszeit ein Ende gemacht wird, wird auch sonst gern betont: I Hen 91 8. 14, 92 5; Sib. III 376, V 429 f.; das messianische Zeitalter wird ein solches der Sündlosigkeit sein: I Hen 10 22, 69 29, 90 32. 35 (aller Augen waren geöffnet, daß sie das Gute sahen); Jub 4 26, 50 5; Test. Levi 18; II Hen 65 9, II Bar 73 4 (Prozesse, Anklagen, Streitigkeiten, Rachetaten, Blutschuld, Begierde, Neid, Haß sollen ausgerottet werden). Es ist natürlich für jeden Apokalyptiker selbstverständlich, daß die messianische Zeit eine Zeit der Reinheit, Sündlosigkeit und Gerechtigkeit sein werde; aber der Gedanke an die Herrschaft Israels, an Glück und Ehre des Volkes, an die Unterwerfung der Heiden, an den himmlischen Glanz des neuen Jerusalems ist doch viel wichtiger. Es darf demgegenüber nicht darauf hingewiesen werden, daß der Gedanke der Ausrottung der Gottlosen und Uebeltäter aus Israel

[1]) Vgl. Ez 37 27, Js 65 19 u. ö.

[2]) I Hen 105 2 ist spätere Ueberarbeitung.

[3]) Merkwürdig ist auch, daß die Verheißung Joels von der Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch in den letzten Tagen so wenig nachwirkt. Der Messias wird hier und da allerdings als Träger des Geistes geschildert. Aber die Aussage, daß er den Frommen diesen Geist mitteilen wird, fehlt selbst Ps. Sal. 17. Vorhanden ist sie Test. Levi 18, Juda 24. Nach Sib. III 781 f. wird das neue Zeitalter das der Propheten sein: »*Das Schwert werden wegnehmen die Propheten des großen Gottes. Denn sie selbst sind Richter der Sterblichen und gerechte Könige*« (vgl. Sir 36 21).

doch häufig in den Apokalypsen angeschlagen werde (Da 12, Paränesen des Henoch, Ps. Sal. 17, Jub 23 usf.). An diesem Punkt spricht die Parteileidenschaft der Frommen mit; die Gottlosen sind die gewalttätigen Aristokraten, die Sadduzäer, die Sünder, Zöllner und Samaritaner, der gemeine Haufe. Bei den Frommen selbst herrscht die Ueberzeugung, daß sie bereit sind für das kommende Reich. Von einer gewissenaufrüttelnden, zu ernster Selbstprüfung treibenden, läuternden und reinigenden Kraft der endzeitlichen Gedanken, von Sehnsucht nach sittlicher Erneuerung, von einem Hungern und Dürsten dieser Frommen nach Gerechtigkeit finden wir gerade in dem Umkreis der strengnational gestimmten Hoffnungsliteratur herzlich wenig.

KAPITEL XIII. DIE APOKALYPTIK

Innerhalb des eben umschriebenen Umkreises von Hoffnungsgedanken, die auch in den späteren Jahrhunderten des Judentums kräftig weiterleben und die Frömmigkeit der Masse durchaus beherrschen, werden nun neue Gedanken von mehr transzendenter Art lebendig[1]. Neben den vorwiegend den jüdischen Zukunftsglauben bestimmenden nationalen Gesichtspunkt tritt allmählich ein mehr universal und kosmisch gerichteter; die rein diesseitigen, irdischen Zukunftsgedanken erhalten ein supranaturales Gepräge; im Zusammenhang damit regen sich sittliche und religiöse Triebkräfte immer lebendiger; zu den ausschließlich die alte Hoffnung beherrschenden Gedanken an das Volk gesellt sich die Frage nach dem Endgeschick der Einzelnen.

Diese neuen Gedanken verweben und verschlingen sich mit den alten zu wunderlichen und widersprechenden Gebilden. Oft überwiegen in dabei geschlossenen Kompromissen diese noch vollständig; dann wieder geben jene dem Ganzen der Hoffnung den bezeichnenden Charakter, und nur

[1]) Diese Entwicklung — das ist bereits oben (S. 207) hervorgehoben — beginnt freilich schon lange vor unserem Zeitalter. Gunkel hat die Behauptung aufgestellt und Greßmann hat sie zu beweisen gesucht, daß schon die israelitische Prophetie ältere mythologische, aus der Fremde stammende Stoffe benutzt habe. Wenn dies zutrifft, so muß hier doch vor allem hervorgehoben werden, daß dort auch nach ihrer Meinung immer nur einzelne Bruchstücke und unsichere Spuren aufgezeigt werden können, auf die hier nur gelegentlich Rücksicht genommen zu werden braucht. In der jüdischen Apokalyptik dagegen liegt ein fertiges System vor, dessen äußere Struktur und innerer Gehalt ganz andersartig ist als die Eschatologie der vorexilischen Propheten. Und wenn hier wie dort fremde Einflüsse wahrscheinlich sind, so fragt sich doch sehr, ob diese Bestandteile beide Male auf dieselbe Quelle zurückgeführt werden dürfen. Auch aus diesem Grunde empfiehlt sich, jüdische Apokalyptik und prophetische Eschatologie scharf voneinander zu sondern und jene als eine in sich geschlossene Größe darzustellen, ohne sich fortlaufend mit dieser auseinanderzusetzen; eine Ausnahme ist nur da wünschenswert, wo geschichtliche Verbindungslinien gezogen werden müssen.

Ueberlebsel der alten nationalen Hoffnung bleiben stehen; und schließlich am Ende unserer Periode treten die beiden Hoffnungskreise reinlich auseinander.

1. Dieser und jener Aion. Konnten wir die nationalen Hoffnungen des Judentums in den einen Begriff »Malkuth« zusammenfassen, so handelt es sich bei den neu auftauchenden Gedanken um den Begriff der zukünftigen Welt, genauer der zukünftigen »Weltzeit« (הָעוֹלָם הַבָּא, *αἰὼν μέλλων*) im Gegensatz zu dieser Welt (Weltzeit הָעוֹלָם הַזֶּה, *αἰὼν οὗτος*). Dabei haben wir uns zu vergegenwärtigen, daß die Sache, auf die es hier ankommt, das Eindringen eines eigentümlich kosmologischen Interesses in den jüdischen Messiasglauben, älter ist als die bestimmt geprägte Formel. Die volkstümliche, nationale Hoffnung hat bei ihren Weissagungen nur das einfache Schema von Gegenwart und Zukunft. Einer trüben Gegenwart tritt eine helle, lichtvolle Zukunft des Volkes Israel oder der sie umgebenden Völkerwelt entgegen. Bei diesen einfachen, mehr zufälligen, meist durch die politische Lage bestimmten Gegensätzen[1] bleibt nun die jüdische Apokalyptik nicht stehen. Sie fragt nach dem letzten Warum. Sie beginnt — ob sie von griechischer Philosophie oder orientalischer Spekulation angeregt wurde, bleibe hier noch unerörtert — den Weltverlauf als eine innere Einheit und eine geregelte Notwendigkeit aufzufassen; sie entwickelt oder eignet sich eine Geschichtsbetrachtung an — man könnte von einer geschichtlichen Theodizee sprechen —, in der Gegenwart und Zukunft ihre notwendige Stellung einnehmen. Die Vergangenheit mit ihrer Not, dem Elend für Israel, der Herrschaft der Völker wird als eine innere Einheit, als ein gesetzlich notwendiger Verlauf begriffen, und der gesamten Vergangenheit tritt die Zukunft, welche die Herrschaftsstellung Israels begründen soll, als eine neue Periode, eine neue Weltzeit gegenüber. Diese Spekulation hat nun auch für die religiöse Seite der Zukunftshoffnung einen großen Wert. Bei dieser Entgegensetzung wird die Zukunft, in welche die messianische Hoffnung Israel verweist, gleichsam auf einen höheren Standpunkt gehoben. Sie liegt nicht mehr auf derselben Fläche wie die Vergangenheit, das Kommen der Zukunft bedeutet das Kommen einer neuen Weltordnung.

Der erste, der für uns diese neue Anschauung in deutlich erkennbarer Ausbildung vorträgt, ist Daniel. Bei ihm scheidet sich der Weltverlauf, wenigstens von einer bestimmten Zeit an, in zwei große Perioden. Die erste ist die Periode der Weltreiche, die unter dem Bilde von Tieren dargestellt werden. Ihr soll in der Zukunft das über alle Völker sich

[1]) Eine Ausnahme macht nur Jesaja, der einen die ganze Welt umspannenden Heilsplan Gottes kennt und mit dieser universalistischen Auffassung als Vorläufer der jüdischen Apokalyptik gelten kann. Aber seine Gedanken sind nicht systematisch zu Ende gedacht und sind vereinzelt geblieben.

erstreckende Reich der Heiligen, die Herrschaft des Menschen gegenübertreten. Beide Perioden stehen sich schroff gegenüber. Keine Brücke führt von jener zu dieser hinüber. Vielmehr steigert sich die Bosheit und Macht der feindlichen Weltmächte in der ersten Periode fortwährend, bis dann plötzlich und abgerissen der Zusammenbruch und das Gericht erfolgt, und die neue Zeit beginnt. Für die Grundschrift des I Henoch beginnt die Periode der Sünde und des Uebels schon früher, hauptsächlich mit dem Fall der Engel (Gen 6 1) in der Urzeit. Sie prägt bereits den Gedanken einer bestimmten Dauer des Weltverlaufs aus, sie spricht — hier wahrscheinlich griechischer (platonischer) Anregung folgend — von einer Vollendung des »großen Weltlaufs« (Aions) und bestimmt seine Dauer auf 10 000 Jahre (16 1, 18 16, 21 6), Jub 1 29 wird der ganze Verlauf dieser Welt mit den Worten umschrieben: »*Vom Tage der Schöpfung an, bis wann Himmel und Erde und alle Kreatur erneuert werden, bis wann das Heiligtum Gottes in Jerusalem auf dem Berge Zion geschaffen wird*« [1]. Auch für die Assumptio Mosis hat der Weltlauf eine genau berechenbare Dauer [2]. 1 18, 12 4 [3]. In dem slavischen Henochbuch ist diese spekulativ-kosmologische Auffassung grundlegend geworden [4]. Hier findet sich auch bereits ein zusammenfassender Ausdruck. Die kommende Zeit wird als der »große Aion« bezeichnet 58 5 (Rez. B.) 61 2, 65 8, 65 10 (HSS.). Der große Aion ist im Gegensatz zu diesem zeitlichen Aion zeitlos: »*Alsdann werden vernichtet alle Zeiten und Jahre, und fortan wird weder Monat noch Tag sein, noch Stunden. ... Es beginnt der eine Aion*« (65 7—8 vgl. 66 6 f. »der endlose Aion«). »Dieser« Aion heißt demgegenüber der Aion der Schmerzen 66 6 [5].

Somit können wir sagen, daß der Begriff »dieser und jener Aion« im neutestamentlichen Zeitalter bereits vorhanden war. Wenn die Ueberlieferung (Pirke Aboth II 7) richtig ist, so kannte ihn

[1]) Der Text ist verderbt, Charles hat ihn in der oben angegebenen Weise wiederhergestellt.

[2]) Wahrscheinlich von 5000 Jahren, vgl. 1 2 und 10 12.

[3]) Mit diesen Anschauungen hängen die Formeln קֵץ הַיָּמִין *συντέλεια τοῦ αἰῶνος, τῶν ἡμερῶν, καιρὸς τῆς συντελείας*; exitus saeculi, consummatio dierum zusammen, vgl. Da 12 13 LXX *εἰς συντέλειαν ἡμερῶν*. 7 26, 12 4 LXX, Ass. Mos. 1 18, 12 4, II Bar 27 15 (29 8, 30 3 Vollendung der Zeiten).

[4]) Doch vergleiche auch I Hen 71 15: »*Er ruft Dir Frieden zu im Namen der zukünftigen Welt.*« Es ist allerdings die Frage, ob 1 Hen 70 f. ursprünglich zu den Bilderreden gehörte.

[5]) Selbst im Tobitbuch 14 5 finden wir bereits die Formel: *ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος* (BA), *ἕως τοῦ χρόνου, οὗ ἂν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν* (ℵ). Das Wesentliche des Textes ist durch die Uebereinstimmung von BℵA gesichert. Also kannte bereits der Verfasser des Tobitbuches die Idee einer bestimmten Weltdauer. Für die ihrer Zeit nach schwer bestimmbare Wochenvision des ersten Henochs (93, 91 12–17) hat der Weltverlauf ebenfalls eine bestimmte, in einzelne Wochen abteilbare Dauer.

bereits Hillel: »*Wer sich Gesetzesworte erworben hat, hat sich das Leben der künftigen Welt erworben*«. Daß auch Jesus den Ausdruck kannte, wird sich nicht mit Sicherheit bestreiten lassen[1] (Mc 10 30 = Lc 18 30 [Mc 4 19 = Mt 13 22] Lc 16 8). Jedenfalls ist er den Evangelisten geläufig. Wenn Paulus so häufig von diesem Aion (Rm 12 2, I Cor 1 20, 2 6. 8, 3 18, II Cor 4 4), dem gegenwärtigen (*ἐνεστώς*) Aion Gal 1 4, dieser Zeit Rm 8 18 (vgl. *ὁ νῦν αἰών* I Tim 6 17, II Tim 4 10, Tit 2 12), dieser Welt I Cor (1 27 f.) 3 19, 5 10, 7 31 (Eph 2 2) spricht, so kannte er natürlich den begrifflichen Gegensatz dieses und jenes, des jetzigen und künftigen Aions, und es ist reiner Zufall, wenn sich beide Ausdrücke nebeneinander erst Eph 1 21 (2 7) finden[2]. Seine gesamte Weltanschauung baut endlich der Verfasser des IV Esra auf dem Gegensatz der gegenwärtigen und zukünftigen Welt[3] auf. »*Der Höchste hat nicht einen Aion geschaffen, sondern zwei*« IV Es 7 50 (8 1). Mit diesem Fundamentalsatz löst der Apokalyptiker alle herzbedrückenden Zweifel und Aengste der Gegenwart. Seit Adam und durch Adams Fall sind die Wege dieses Aions schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm und voll von Gefahren und Nöten 7 12 (vgl. 4 27). Aber dieser Aion ist vergänglich (4 11), er eilt mit Macht zu Ende 4 26. Ein ganz bestimmtes Ende ist ihm gesetzt: Gott hat ihn auf der Wage gewogen und seine Stunden mit dem Maße gemessen 4 37, 5 50 ff., 6 20. Dann soll der nur für wenige (die Frommen 8 1) geschaffene Aion, der jetzt schläft, erwachen, und die Vergänglichkeit selber vergehen 7 31. »*Die Wege des großen Aions aber sind breit und sicher und tragen die Früchte des Lebens*« 7 13. — Dieselbe Anschauung findet sich im II Baruch, z. B. 44 9: »*Denn es vergeht alles, was verweslich ist, und es geht dahin alles, was stirbt, und es schwindet aus dem Gedächtnis die ganze jetzige Zeit*«. 44 12: »*Und es kommt die Periode, die ewig bleibt, die neue Welt*«; 81 8 »*die Welt, die unsichtbar ist, der Aion, der verborgen ist*«, vgl. II Cor 4 18[4].

[1]) Vgl. Dalman 120. Die Formel des Matthaeus *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* 13 39. 49, 24 3, 28 20 ist wohl kaum an irgendeiner Stelle Jesus zuzuschreiben.

[2]) Vgl. noch I Cor 10 11 *τὰ τέλη τῶν αἰώνων*; Hebr 9 26 *συντέλεια τῶν αἰώνων*.

[3]) *hoc, futurum saeculum (tempus)* 4 2. 27, 6 9, 7 12. 47. 112 f., 8 1 f. 52. Beachte auch den Ausdruck *saeculum majus* (s. o. II Henoch!) 7 113 und *immortale tempus* 7 113, vgl. Apc. Abr. 9, 31 (dieser Aion).

[4]) II Bar 14 13, 15 7, 30 3, 40 3, 42 7, 44 15, 48 50, 51 3; vgl. noch 44 11 »*es gibt eine Zeit (Aion), die nicht vergeht*«. Ende des Aions 54 21, 69 4, 83 7 f.; Ende (Vollendung) der Zeiten, Aionen 27 15, 29 8, 30 3, 59 8; die beiden Welten 83 8. — Neben IV Esra und II Baruch wären auch noch einige rabbinische Zeugnisse zu nennen: Jochanan ben Zakkai (um 70), Bereschith R. c. 44; Eleazar ben Modein (um 100), Pirke Aboth III 12; Nechonja ben Hakkana und Eleazar ben Zadok (ebenfalls in den letzten Dezennien des ersten Jahrh.) s. Dalman 122, Bacher I ² 48, 54. Aber es ist überflüssig, weitere Zeugnisse beizubringen. Denn daß die Begriffe הָעוֹלָם הַבָּא הַזֶּה am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts der rabbinischen Schultheologie geläufig waren, dürfte zugestanden werden. — Vgl. Volz 57, 257.

Es sind neue Klänge, die hier angeschlagen werden und weitertönen. Mitten in einer vorwiegend diesseitig bestimmten Frömmigkeit werden fremdartige Gedanken lebendig, Gedanken von einer unsichtbaren, unvergänglichen, ewigen, leid- und todlosen Zeit, dem großen kommenden Aion. Deutlicher und deutlicher erwächst vor unseren Augen der große für die christliche Frömmigkeit grundlegend gewordene Gegensatz von Diesseits und Jenseits. Während eine vergangene Epoche sich mit dem Rätsel abgemüht hatte, wie sich das Leid und Unglück der Frommen mit Gottes Gerechtigkeit vertrage, sagte man jetzt kühnlich, daß diese ganze Welt von Grund aus schlecht und verdorben sei. Man begriff das Leid als eine eherne Notwendigkeit, welche der Lauf dieser Welt mit sich bringt, und erwartete von einer kommenden Welt die Lösung aller Rätsel.

Diese neue Grundstimmung erscheint nun aber in der Apokalyptik des späthellenistischen Judentums belastet und überwuchert von theologisch-apokalyptischen Spekulationen. Denn mit der Annahme der völligen Weltverwandlung ist auch die andere gegeben, daß diese Welt eine bestimmte und also auch vielleicht bestimmbare Zeitdauer habe. Die jüdische Apokalyptik zeigt hier eine Reihe wechselnder Anschauungen. Bereits Daniel trägt in Anlehnung an Jer 25 11, 29 10 [1] seine fesselnde Jahrwochentheorie vor (Kap. 9).

[1]) Eben aus den Jeremiastellen schließt Greßmann 160 f. auf ein viel früheres Vorhandensein der »Periodentheorie« in der israelitischen Weissagung. Aber jedenfalls steht die Jeremiastelle sehr vereinzelt. Was Greßmann sonst für seine Behauptung anführt (161—164), ist wenig überzeugend. Die Zahl 70 ist allerdings bedeutsam. Sie ist, wie man erkannt hat, eine Abrundung der Zahl 72, mit der sie so oft wechselt, und 72 ist eine Jahreszahl, die auf eine alte babylonische Einteilung der Jahre in 72 fünftägige Wochen (ḫamuštu) hinweist (Winckler, Altorient. Forschungen II 98 ff.; KAT³ 634; Meißner, Bab. II 396). Aber der Ursprung der Zahl braucht nicht mehr bekannt gewesen zu sein, zumal wenn sie im Ausland als »heilige« oder geläufige Zahl verwendet wurde. Ob die Babylonier schon damals Weltperioden oder Weltjahre kannten, ist sehr fraglich. Dasselbe gilt für Jeremia, der vielleicht nur zufällig diese Zahl gewählt hat, um eine möglichst große und doch begrenzte Zeit des Exils zu weissagen. Von wirklichen Perioden weiß die jüdische Apokalyptik erst in unserer Zeit. Daniel kommt dem ursprünglichen Sinn der Zahl 70 näher. Er deutet sie als Jahrwochen (7 × 70 Jahre) und bezieht die Periode nicht auf den ganzen Weltverlauf, sondern — ähnlich wie Jeremia — auf die Zeit der Not Israels. Noch ältere Anschauungen hat der Verfasser des Henochbuches in seiner Weissagung von den 70 Hirten bewahrt. Die 70 Hirten entsprechen nämlich den 70 Zeitabschnitten des Daniel. Sie sind nichts anderes als die über den einzelnen Zeiten waltenden Engel. Ueber den 70 Wochen des Weltenjahres, das allerdings auch bei Henoch in die Periode der Not umgedeutet wird, stehen 70 Engelhirten, d. h. Gestirnengel, die die Zeiten regieren; das ist echt babylonisch gedacht. — Ueber den Ursprung und die Verbreitung der Periodentheorie vgl. Kap. XXIV des Buches. — Nach Luckenbill im Am. Journ. of Sem. Languages a. Literatures 1925 (XLI) 165—173 soll Maduk (nach dem »Schwarzen Stein« Asarhaddons) die Zerstörung der Stadt Babylon ursprünglich auf 70 Jahre bestimmt haben, bis er eines Tages gnädig die Zeit abkürzte. Wenn sich die unsichere Lesung der Zahl 70 bewährt, würde hier ein babylonisches Vorbild Jeremias ausdrücklich bezeugt sein.

In Anlehnung an Daniel, aber doch wieder ihm gegenüber selbständig, entwickelt die Tiervision des I Henoch ihre Weissagung von den 70 Hirten (89—90 vgl. 10 12). Die religionsgeschichtlich lehrreichste Berechnung der Länge dieses Aions ist die Annahme einer Weltdauer von 6000 Jahren, der man dann gern ein siebentes Jahrtausend (das tausendjährige Reich des Messias) hinzufügte, um so die Weltwoche — 1000 Jahre sind vor Dir wie ein Tag — vollzumachen. Diese Annahme einer Weltdauer von 7000 Jahren scheint bereits den dunklen Andeutungen II Hen 33 1 zugrunde zu liegen. Die ursprüngliche Ueberlieferung von 6000 Jahren liegt einer alten rabbinischen Berechnung zugrunde, derzufolge 2000 Jahre von der Schöpfung bis zum Gesetz, 2000 unter das Gesetz und 2000 auf das messianische Reich fallen [1].

Zur sicheren Orientierung teilte man diesen Weltverlauf dann wieder in einzelne Epochen (*αἰῶνες*, *καιροί*) ein. Daniel griff die in seiner Zeit und Umgebung schon bekannte Einteilung des Weltverlaufs in das goldene, silberne, eherne und eiserne Weltalter auf Da 2 (vgl. die vier Tiere 7 1 ff.). Auch die Tiervision des I Henoch teilt die Periode der 70 Hirten wieder in vier Epochen ein. Vgl. IV Es 12 11, II Bar 39 3—5 [2]. Auch die Siebenteilung der Weltepochen ist beliebt. Auf sieben Jahrtausende berechnet II Henoch 33 die Weltdauer. Sieben Aionen kennt das Testament Abrahams Rec. A. 19. R. Simeon ben Jochai (Schule Akibas) zählt sieben Jahre der Not vor dem Kommen des Messias, Derek erez suta 10; Klausner 52. Hierher gehört auch die Berechnung der letzten Not auf 3½ Zeiten bei Daniel und Apc Jo. Ebenso ist, wie wir schon sahen, die Zahl 70 (72) bedeutsam: 70 Wochen bei Daniel (9 24 ff.); 70 Hirten (I Hen 89); 70 Geschlechter, welche die Welt stehen soll (I Hen 10 12), 70 (10 × 7) Zeitabschnitte kennt genau genom-

---

[1]) Diese Ueberlieferung soll in der Schule des Elia (?) gelehrt sein; vgl. Sanhedrin 97 a (Wünsche II 3, 193), Aboda Sara 9 a (Wünsche I 324 f.). Da nach rabbinischer Annahme die Tempelzerstörung in das Jahr 3831 (28) fällt (vgl. Aboda Sara 9 a; Seder Olam rabba), ist diese eschatologische Anschauung allerdings wahrscheinlich spätestens im Laufe des zweiten Jahrhunderts entstanden. Diese Zeitrechnung (Zerstörung des Tempels = 3831) liegt wahrscheinlich auch bereits den Andeutungen IV Es 14 11 zugrunde. Danach sollen 9½ Teile der Welt von zwölfen bereits verstrichen sein. Wenn man die hier vorausgesetzten Perioden nach 7 28 mit 400 Jahren berechnet, so trifft das zu. Freilich müßte man annehmen, daß der Apokalyptiker seine Zeit an Stelle der Zeit Esras in Rechnung stellt, also aus der Rolle fällt. — Schocher Tob zu Ps 90 wird die Ansicht, daß das messianische Reich 2000 Jahre dauern soll, dem Josua ben Chananja, die Berechnung auf 1000 Jahre dem R. Eliezer zugeschrieben. Bacher I² 140; Uebers. von Wünsche II 65.

[2]) Die vier Epochen des Aions soll Gott nach Targum Jerusch. zu Gen 15 18 bereits dem Abraham mitgeteilt haben; vgl. Apok. Abraham (c. 28 u. ö.). Jochanan ben Zakkai, der betont, daß Gott dem Abraham diesen Aion, aber nicht den zukünftigen offenbart habe (Bereschith R. c. 44; Bacher I² 33, Uebers. von Wünsche S. 209), setzt diese Tradition bereits voraus. Vgl. IV Es 3 14, II Bar 4 4.

men auch die Zehnwochenvision des Henochbuches (vgl. 93 3, 91 15). Endlich teilt IV Es 14 11 die Welt in zwölf Teile; es gibt zwölf Zeiten der Drangsale (II Bar 27), 12 letzte Hirten (I Hen 90 17); in der Wolkenvision des Baruch wechseln zwölfmal helle und schwarze Wolken miteinander (II Bar 53 ff.); zwölf »Jahre« dauert der jetzige Aion nach Apc. Abrah. 29, zwölf Monate nach Akibas Behauptung das Gericht über Gog (Edujoth II 10)[1].

Dabei war die feste Voraussetzung, daß Gott diesem Aion auf Tag und Stunde sein Ziel gesetzt habe IV Es 4 36 f. 11 44. Er allein kennt dabei das Ende der Perioden II Bar 54 1, 81 4, 83 1. Aber seinen Frommen offenbart er die geheimnisvolle Weisheit vom Ende. Da 9, IV Es 4 5 u. ö. Besonders nahm man an, daß dieser Aion so lange dauern solle, bis eine bestimmte Zahl von Menschen geboren sei II Bar 23 4 vgl. 21 10, 48 46, oder bis eine bestimmte Zahl von Gerechten, I Hen 47 4, II Bar 30 2, IV Es 4 35 f., oder von Märtyrern, Apc Jo 6 9—11, zur Vollendung gekommen sei[2]. Doch kann Gott der großen Nöte seiner Frommen wegen die Zeiten des Endes verkürzen. Am Ende eilen die Zeiten rascher II Bar 20 1, Mt 24 22 (Bousset, Antichrist 143 ff.). Als Mittel, das Ende herbeizuführen, gilt das Schreien und Rufen der Gerechten Sir 36 10, I Hen 47 1, 97 3. 5, 99 3, Lc 18 7, Apc Jo 6 9—11, 8 3 ff.; vgl. auch die Weissagung des Hystaspes bei Lactanz VII 18 2—3 (Bittgebet der Gerechten zu Zeus um die Bestrafung der Gottlosen).

Erst in späterer Zeit, als eine Frist nach der andern, die man für das Ende berechnet hatte, verstrichen war, scheint man in den rabbinischen Kreisen diese Rechnung teilweise aufgegeben zu haben. Man betonte dann vielfach, daß das Ende von der Bußfertigkeit des Volkes abhänge, ja daß das Ende schon gekommen wäre, wenn das Volk nur Buße getan hätte. »*Alle Termine sind abgelaufen, nun hängt die Sache nur noch an der Buße*« Sanh. 97 b, Wünsche II 3, 194. Aus diesem Zusammenhang heraus ist Act 3 19 f. zu verstehen, und bereits von R. Eliezer ben Hyrkanos und R. Josua ben Chananja (um 100) ist ein Streitgespräch überliefert, in dem jener die Anschauung vertritt, daß die Erlösung von Israels Buße abhänge, während dieser der Ansicht bleibt, daß das Ende abgesehen von der Besserung Israels zu der von Gott vorherbestimmten Zeit komme Sanh. 97 b, Wünsche II 3, 196 (vgl. eine ganze Reihe späterer

[1]) Vgl. Greßmann 163—166. Er macht mit Recht (nach Gunkel) darauf aufmerksam, daß alle diese Zahlen mit dem Jahreslauf zusammenhängen. Wir haben die vier Jahreszeiten, die sieben Tage der Woche (Planeten), die 72 (70) Fünferwochen, die 12 Bilder des Tierkreises. Auch das deutet auf Herkunft dieser Berechnungen aus astronomischen Spekulationen. Vgl. weiteres in Kap. XXIV.

[2]) Vgl. Ps. Clement. Recogn. VIII 50; R. Jose nach Aboda Sara 5 a (Wünsche II 3, 317): »*Der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis alle Seelen im Guf (der Vorratskammer der Seelen?) inkorporiert (?) sind*«. Leviticus Rabba Kap. 15 (Anf.): »*Der König Messias kommt nicht eher, als bis alle Seelen, die nach der (göttlichen) Absicht erschaffen werden sollen, auch wirklich ins Leben eingegangen sein werden.*« Klausner 38 f.; seine zeitgeschichtliche Erklärung dieser Stellen ist falsch.

Stellen bei Weber 348 f.). Vielleicht ist diese Auffassung bereits Ass. Mos. 1 18 (bis zu dem Tage der Buße, bei der letzten Heimsuchung, mit der sie der Herr heimsucht, wenn sich das Ende der Tage vollendet) angedeutet. Vgl. auch die Vorstellungen von der Sendung des Elias und ihrem Zweck (s. o. S. 232 f.).

Das messianische Zeitalter wurde von der israelitischen Volkshoffnung und der prophetischen Weissagung fast zu allen Zeiten mehr oder weniger unmittelbar bevorstehend erwartet. Nun überträgt sich diese Stimmung auch auf die neue Gestaltung der Eschatologie apokalyptischer Art: Man erwartet den großen Umschwung der Aionen, das Ende dieses Zeitalters und den Beginn des neuen in unmittelbarer Nähe. Das beweisen uns alle Zeugnisse. Freilich ist zuzugeben, daß dieser Glaube an ein unmittelbar bevorstehendes Weltende und Weltgericht seine eigentliche Kraft und Wucht im Judentum noch nicht entfaltete. Für die Durchschnittsfrömmigkeit beherrschten die nationalen, irdischen Hoffnungen das Feld. Der Abstand der Zeiten wurde nicht als so stark empfunden, man blieb mit seinen Hoffnungen tatsächlich auf dieser Erde und in der Sphäre dieses Aions. Und wenn man an jenen Aion dachte, so verlegte man zwischen diesen und jenen Aion das messianische Zwischenreich und blieb mit seinen Gedanken an diesem haften. Erst in der Verkündigung Jesu und vor allem auch in der des Paulus entwickelte sich der Glaube an die unmittelbar bevorstehende Wende der Zeiten und das Gericht zur größten Energie und verlieh der Frömmigkeit eine unbeschreibliche Schwungkraft.

Im Judentum aber trat gerade in der Zeit, in der sich die transzendenten Hoffnungsgedanken der christlichen Kreise von den nationalen und irdischen lösten, eine Erschlaffung der eschatologischen Stimmung überhaupt ein. Nach der gewaltigen Erregung in der Zeit des letzten Vernichtungskampfes, die dann in der Barkochba-Zeit noch einmal aufflammte, kam eine starke Ernüchterung. Man begann mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Israel sich darauf gefaßt machen müsse, noch eine geraume Zeit in dieser argen und verkehrten Welt weiterzuleben. Damit trat auch der Gedanke des großen Endes aus der unmittelbaren Gegenwärtigkeit heraus. Schon im vierten Esrabuch erhält der Seher auf die Frage, ob er das Ende erleben werde, keine bestimmte Antwort (4 33 f.). Wenn am Anfang des 2. Jahrhunderts die Meinung auftauchte, daß das Ende im Jahre 4000 komme (s. o. S. 247), so ist, da man schon damals wahrscheinlich die Tempelzerstörung in das Weltenjahr 3831 setzte, das Ende um reichlich 100 Jahre hinausgeschoben. In Mischna und Talmud ist demgemäß die eschatologische Hoffnung stark zurückgedrängt. Durch ein merkwürdiges Wort, Pesikta Rabbati 159 a, wird diese Stimmung trefflich beleuchtet: »*Ihr Frommen der Welt, obgleich ich eigentlich euch Worte des Lobes schuldig bin, weil ihr meines Gesetzes harrt, aber nicht meiner Malkuth, schwöre ich es euch doch, daß ich es jedem, der meiner Herrschaft harrt, zum Guten bezeugen werde*« (Dalman 81). Daß in aufgeregten Zeiten der Messiasglaube auch in rabbinischen Kreisen immer wieder emporloderte, ist natürlich selbstverständlich. Zahlreiche spätere jüdische Apokalypsen legen davon Zeugnis ab.

2. Im Zusammenhang mit dem Glauben an die bevorstehende große Veränderung der Welten entwickelt sich nun auch die eschatologische Vorstellung von den messianischen Wehen. Wenn ein Aion sich dem Ende zuneigt und ein anderer geboren wird, so geht das nicht ohne starke Todeszuckungen und Geburtswehen ab. Die Schilderungen der sogenannten messianischen Wehen[1] sind ungemein zahlreich, aber im ganzen sehr einförmig[2], so daß sich leicht immer wiederkehrende Gedanken herausheben lassen.

In erster Linie bestehen diese Wehen in Vorzeichen *(omina)* dafür, daß diese Welt altert und ihrem Ende entgegengeht. Die Menschen werden in der Endzeit weniger kräftig sein als ihre Vorfahren IV Es 5 50—55 (vgl. 14 10). Es werden entsetzliche Krankheiten wüten Sib. III 538, 633, Apc. Abrah. 29 f. Kinder mit weißem (greisenhaftem) Haar werden geboren Jub 23 25, Sib. II 154 f. Es werden Mißgeburten erfolgen IV Es 5 8, 6 21. Die Frauen werden aufhören, Kinder zu gebären Sib. II 164 f. (vgl. das Zitat aus dem Aegypterevangelium bei Clemens Al. Strom. III 6 45. 66, 13 92 f.). Die Erde fängt an zu versagen. Besäte Felder werden leer gefunden IV Es 6 22. Armut und entsetzliche Hungersnot herrschen I Hen 99 5, II Bar 27; Apc. Abrah. 30. Der Himmel ist ehern, der Regen verzieht Sib. III 539, I Hen 80 2, 100 11, Jub 23 18, II Bar 27 6, Apc Jo 11 6. Sonne und Mond erscheinen nicht mehr in regelmäßigem Wechsel IV Es 5 4. Die Gestirne geraten in Verwirrung I Hen 80 4—7, IV Es 5 5, Apc Jo 6 12 ff. u. ö.; die Vögel wandern aus IV Es 5 6, die wilden Tiere kommen aus ihrem Revier 5 8, Wasserquellen hören auf zu rinnen 6 24, von Bäumen fließt Blut und Steine schreien 5 5, Dämonen schweifen auf der Erde umher II Bar 27 9. Am Himmel erscheinen Schreckzeichen von unheilvoller Vorbedeutung Sib. III 796—806 (vgl. II Macc 5 2—3). Josephus B. VI 285 ff. Der Allmächtige erschüttert die ganze Schöpfung II Bar 32 1, vgl. IV Es 6 16.

Besonders aber zeigt sich die Verwirrung im Menschengeschlecht. Ein starrer Schrecken lastet auf den Erdbewohnern I Hen 99 8, IV Es 5 1—5, II Bar 25 3, 70 2. Eine unbeschreibliche Verwirrung, ein Krieg aller gegen alle beginnt, Empörung in den Ländern, Verwirrung in den Völkern, Anschläge unter den Nationen, Unruhe unter den Fürsten, Gärung unter den Herrschern IV Es 9 3 (vgl. I Hen 99 4, 100 2, Sib. III 633—647, II Bar 48 32. 35, 70 3, Mc 13 8 und Par.). Die nächsten

[1]) Der terminus חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ ist für das neutestamentliche Zeitalter bereits durch Mc 13 8, Mt 24 8 bezeugt; spätere rabbinische Zeugnisse bei Volz 173.

[2]) Vgl. namentlich Da 12 1, I Hen 99 4 ff., 100 1 ff. (Jub. 23), Mc 13 u. Par.; Philo, de execrationibus 2 ff., IV Es 4 51—5 13, 6 11–25, 9 1–3, 13 14–24, II Bar 25, 27, 29, 48 31–41, 70, Sib. II 154 ff., Apc. Abr. 30, Apc Jo 6—9, 16. Vgl. ferner die düsteren Schilderungen der letzten Zeiten, die sich Sota 49 b (Mischna Sota IX 15) ohne Namenangabe finden und in denen drei verschiedene Sprüche von Schülern Akibas in eins zusammengezogen sind (über die Ueberlieferung vgl. Klausner 49—52; Bacher I² 91 f.).

Anverwandten kämpfen miteinander, der Vater mit dem Sohne, Freund mit dem Freund, der Bruder erschlägt den Bruder I Hen 99 5, 100 1 f., Jub 23 59, IV Es 5 9, 6 24, II Bar 70 6 (vgl. Mi 7 5 f.). »*Die Vernunft verbirgt sich, und die Weisheit flieht in ihre Kammer*« IV Es 5 9 (vgl. 5 1. 2). »*Die Weisen schweigen, die Toren reden*« II Bar 70 5. »*Denn nicht werden viele Weise in jener Zeit gefunden werden, und die Einsichtigen werden vereinzelt sein*« II Bar 48 33 (vgl. 34—36). Vgl. Volz 173—182.

3. Es ist nun außerordentlich beachtenswert, daß die Lehre von den beiden Weltzeiten im Judentum von vornherein mit einer stark dualistischen Gesamtanschauung zusammenhängt, die ebenfalls im Lauf der Entwicklung deutlicher und deutlicher hervortritt. Es entsteht im Judentum allmählich der Glaube, daß diese Welt schlecht sei und die Frommen in ihr nicht zu ihrem Recht kommen, weil böse Mächte in ihr noch ihr Wesen treiben (s. u. Kap. XVII). Dem entspricht in der Apokalyptik der Gedanke, daß der große Umschwung der Welten mit dem Gericht zusammenhängt, das Gott an den bösen Gewalten vollstreckt, oder genauer mit einem Kampf, in welchem Gott jene besiegt. Zunächst wird das große Ende in bildlicher, symbolischer Weise unter Anlehnung an uralte Mythen als ein Kampf Gottes mit furchtbaren und übermenschlichen Drachen geschildert. So werden bereits Js 27 1 f. die drei Weltmächte, die Gott vernichten soll, als Ungetüme dargestellt (vgl. Sir 36 12). Nach Da 7 11 f. vollzieht Gott das Weltgericht an den Tieren, namentlich an dem vierten, dem schrecklichsten von allen, das der Apokalyptiker sich wahrscheinlich als Drachen denkt. Antiochus Epiphanes wird ebenfalls als Ungeheuer gezeichnet, das die Sterne vom Himmel herunterreißt Da 8 9 f. Pompejus bekommt Ps. Sal. 2 25 ff. die Züge des sich gegen Gott empörenden Drachen, ebenso das römische Weltreich Apc Jo 13, 17. In der jüdischen Grundschrift der Testamente heißt es (Asser 7), daß Gott das Haupt des Drachen (im Wasser?) zermalmen wird.

Handelt es sich in allen diesen Aussagen um Bilder und um Herübernahme einzelner Züge eines seit langer Zeit unverständlich gewordenen Mythus, so findet sich nun auch die Sache selbst. Js 24 21—23 wird in geheimnisvoller, apokalyptisch andeutender Weise von Strafe und Gefangenschaft gesprochen, die Gott über das Heer der Höhe am Ende der Tage verhängen wird. Was mit dieser Andeutung gemeint ist, wird erst im I Henoch ganz deutlich. Hier ist überall von der Strafe die Rede, die Gott am Ende der Tage auch über die Geisterwelt verhängen wird. Die Geister, die diese Strafe verdient haben, sind in erster Linie die Engel, die einst am Anfang der Geschichte unter Leitung Asasels und Semjazas (s. u. Kap. XVII) gefallen sind, sich mit den Menschentöchtern vermischt und so alles Elend in die Welt gebracht haben. Sie sind bereits unter den Hügeln

der Erde in der Finsternis gebunden und werden dort aufbewahrt, um am großen Tag des Gerichts gerichtet zu werden (10 9. 12 f., 14 6, 16 1—4, 21 10, 41 9, 54 5 f., 55 4, 64, 68, 88, 90 21—24). Auch von abtrünnigen Sternen, die den Befehl Gottes übertreten haben (Wandelsternen) und ihrem zukünftigen Gericht ist die Rede (21 1—6). Die Nachkommen der gefallenen Engel, die auf der Erde weiter als Dämonen ihr Wesen treiben und die Menschen zum Götzendienst verführen, sollen dann ebenfalls gerichtet werden (15 8, 16 1), endlich soll auch den Strafengeln vergolten werden, denen Gott seit der Zeit des Exils sein Volk zur Bestrafung anvertraut hat, und die mehr gestraft haben, als ihnen von Gott vorgeschrieben wurde (89 59 ff., 90 22. 25). So heißt es I Hen 91 15 ganz allgemein: «*Danach wird in der zehnten Woche das große ewige Gericht stattfinden, bei dem er die Strafe unter den Engeln vollzieht*«. In den Jubiläen, den Testamenten der Patriarchen, im II Henoch bleiben diese Gedanken lebendig (vgl. speziell zum Gericht der Engel am Ende Jub 5 10, 10 8, auch 23 29, 50 5, II Hen 7 1, 18). Allmählich treten die Gestalten der gefallenen Engel wieder mehr zurück.

Sie werden von furchtbareren und gewaltigeren Wesen verdrängt: es entsteht die Idee eines Oberhauptes der bösen Geisterwelt (s. u. Kap. XVII), und ihr entspricht dann der Gedanke eines Kampfes Gottes am Ende der Welt mit seinem großen Widersacher, dem Satan. Bereits in den Jubiläen redet der Satan (Mastema) von »*meinem Gericht*« 10 8. Am Ende der Zeiten soll es keinen Satan und Bösen mehr geben 23 29. Besonders schroff tritt diese dualistische Auffassung in der Grundschrift der Testamente hervor. Als Gegner Gottes resp. des Messias erscheint hier Beliar (auch *σατανᾶς, διάβολος, πνεῦμα ἀέριον* s. u.). Levi 18 heißt es in der Schilderung des messianischen Zeitalters: »*Und Beliar wird von ihm* (Gott oder dem Messias?) *gebunden werden, und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten*«; Dan 5: »*Und er selbst (Gott) wird gegen Beliar Krieg führen, und die Rache des Sieges wird er unsern Grenzen geben, und die Seelen der Heiligen wird er zu sich rufen und die ungehorsamen Herzen zu sich bekehren*«[1]. Dementsprechend werden nach Sim 6 »*Alle Geister des Irrtums dahingegeben werden zur Zertretung, und Menschen werden herrschen über die bösen Geister*«. (Levi 4, Juda 25: »*Die unreinen Geister werden in das ewige Gericht geworfen werden*«). Zum Reiche des Bösen gehören auch — ein sehr beachtenswerter Zug — die wilden Tiere, die ebenfalls in Zukunft den Heiligen unterworfen sein werden. »*Gott wird*

[1]) Zur Konstruktion des Textes in dieser und der vorhergehenden Stelle vgl. Bousset, ZNW I 1900, 151, 171 f., Dan 5 ist wahrscheinlich zum Schluß statt (*ἐπιστρέψει καρδίας ἀπειθεῖς*) *πρὸς κύριον: πρὸς ἑαυτόν* zu lesen. Leider sind die Texte an den betreffenden Stellen (vgl. auch Seb. 9), wie es scheint, hier und da vom christlichen Bearbeiter verderbt.

durch euch unter den Völkern verherrlicht werden, und der Teufel wird vor euch fliehen, und die wilden Tiere werden euch fürchten, und die Engel werden sich eurer annehmen« Naphth 8 vgl Iss 7, Benj 5[1]. Auf einen scharfen Ausdruck ist diese Auffassung auch in der Assumptio Mosis gebracht: »*Und dann wird sein Regiment über alle seine Kreatur erscheinen, dann wird der Teufel ein Ende haben*« 10 1. Und diese dualistische Betrachtung des Endes ist nun nicht etwa auf enge apokalyptische Kreise des Judentums beschränkt geblieben. Für Jesus ist die Tatsache, daß er Dämonen austreibt, das Anzeichen von der unmittelbaren Nähe der Herrschaft Gottes (Mt 12 28, Lc 11 20), die Herrschaft Gottes also offenbar in erster Linie die Vernichtung des satanischen Reiches. Nach Lucas ist Jesu Leben ein fortgesetzter Kampf mit dem Teufel (4 13). Am stärksten tritt der Dualismus im Johannesevangelium heraus. Das Gericht über die Welt besteht darin, daß der Teufel, der *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, aus ihr herausgeworfen wird 12 31; vgl. 14 30, 16 11. Auch in der Apc Jo ist der Teufel der eigentliche Gegner Gottes, Michaels und seiner Engel (12 1 ff.), das Haupt aller feindlichen Gegner der Endzeit (vgl. 12 18 [lies *ἐστάθη*] 13 1, 16 13, 20 1—3. 7—10)[2]. Das Zeugnis der neutestamentlichen Schriften ist hier um so wichtiger, als dieser streng dualistische Gedanke in der späteren jüdischen Literatur wieder zurückzutreten scheint. Im IV Esra und II Baruch findet sich, obwohl gerade hier die Anschauung von den beiden Welten erst in ihrer grundlegenden Bedeutung erscheint, von der streng dualistischen Wendung keine Spur. An die Stelle der Vorstellung vom Teufel tritt die Vorstellung vom Sündenfall. Es scheint, als wenn die Rabbinenschule am Ende des 1. Jahrhunderts neben manchem andern Fremdartigen auch die der echtjüdischen Religion so fremden Ansätze zum Dualismus hat verschwinden oder mindestens zurücktreten lassen[3].

Jedenfalls hat in der jüdischen Apokalyptik

[1]) Vgl. auch noch in der entschieden christlich bearbeiteten Ascensio Jesaiae das Stück 7 9–12. Dem Kampf der satanischen Scharen in der Region unterhalb des ersten Himmels soll der Messias ein Ende bereiten.

[2]) Als Parallelen gehören hierher übrigens alle die Stellen, an denen von der Vernichtung des Todes am Ende der Tage gesprochen wird: Js 25 7 f., IV Es 8 53, II Bar 21 22, Test. Levi 18, I Cor 15 25 f. 55. Der Thanatos, Hades, der Engel des Hades sind in diesen Aeußerungen sicher des öftern ganz persönlich als letzte Gegner Gottes aufgefaßt. Tod und Teufel sind schließlich eng verwandte Wesen (vgl. noch I Cor 5 5). Der Teufel ist ja Herr des Todes. Der persische Ahriman wird von den Griechen häufig mit Hades gleichgesetzt.

[3]) Bei Bacher, Agada der Tannaiten, finden sich im Register s. v. Satan nur drei Stellen aus späterer Zeit. Auch in der Theologie des Paulus (doch vgl. den starken Ausdruck II Cor 4 4) hat der Gedanke des Teufels und seiner Herrschaft keine hervorragende Stellung und Bedeutung. I Cor 15 55 wird als letzter Feind der Tod und nicht der Teufel genannt (doch vgl. die vorhergehende Anmerkung), und auch sonst fehlt bei Paulus die eschatologische Wendung der Lehre vom Teufel.

des neutestamentlichen Zeitalters der Gedanke an den Teufel und sein Regiment eine wesentliche Rolle gespielt und die Kluft, welche diese und jene Welt in den Gedanken der Frommen voneinander trennte, noch wesentlich erweitert; mit dieser Welt treiben Dämonen ihr böses Spiel, sie steht mehr oder weniger unter der Herrschaft des Satans und seiner bösen Geister. Die Herrschaft der fremden Völker, des römischen Weltreiches [1], hat man in weiten Kreisen mindestens des palästinensischen Judentums sicher als Werk des Teufels angeschaut. Und strahlend hob sich vom dunklen Hintergrund der Gegenwart das lichte Reich der Hoffnung ab, das beginnen sollte, wenn Gott über den Satan und seine Dämonen endgültig gesiegt. »*Dann wird sein Regiment über alle Kreatur erscheinen, dann wird der Teufel ein Ende haben*«.

4. Der Antichrist [2]. Von hier aus erklärt sich nun auch eine Gestalt, die jedenfalls aus der Ueberlieferung des späthellenistischen Judentums stammend nachher die christliche Eschatologie so stark beeinflußt hat. Obwohl diese erst den zusammenfassenden Namen Antichrist geprägt hat, behalten wir ihn der Kürze der Bezeichnung wegen auch für die jüdische Erwartung bei. Der Antichrist ist nichts andres als der vermenschlichte Teufel, der Böse in Menschengestalt, der genau wie der Teufel — oft auch als dessen Werkzeug gedacht — als letzter gewaltiger Gegner Gottes oder seines Messias auf Erden auftritt, sei es nun als gottloser tyrannischer Herrscher oder als falscher verführerischer Prophet. Bereits Daniel hatte das Bild des »gottlosen« Tyrannen Antiochus IV mit einigen supranaturalen Zügen ausgestattet, die er noch dem alten Mythus vom Kampf Gottes mit dem Drachen entlehnte. Diese übermenschliche Gestalt des Antiochus hat dann ihrerseits weitergewirkt. Nach dem Vorgang Daniels erwartete man einen unheimlichen Tyrannen der Endzeit. Und da die Gestalt des Drachen in der apokalyptischen Vorstellungswelt durch die des Teufels allmählich verdrängt wurde (s. o. S. 251), so setzte man nun den letzten gottlosen Herrscher unmittelbar mit dem Teufel in Verbindung. In der Ass. Mos. c. 8 begegnen wir, wie es scheint, zum ersten Male nach Daniel dieser Gestalt. Aus Antiochus IV und Herodes ist hier eine Gestalt zusammengewoben, die nun ohne jede besondere zeitgeschichtliche Beziehung als der die ganze Erde beherrschende Tyrann der Endzeit ge-

[1]) Vgl. Apc 12—13, 16 13, 19 11—20 3. In der späteren Ueberlieferung erscheint Samael als Engel des römischen Reiches (Edoms) und deshalb als spezieller Gegner des jüdischen Volkes. Lueken, Michael, 1898, S. 13, 22 f. u. ö. (s. Register). Samael — schwerlich ein syrischer Gott Šemâl — aber ist kein anderer als der Satan. Asc. Jes. 2 1; IV Bar 4, 9 (Kautzsch II 451, 454).

[2]) Vgl. Bousset, Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, 1895, und Encyclopaedia Biblica I, Artikel Antichrist. Ferner Charles, The ascension of Isaiah, 1900, LI—LXXV.

schildert wird. Schon hier wird offenbar das Regiment dieses Tyrannen als Teufelsregiment aufgefaßt. Denn in dem unmittelbar darauf geschilderten großen apokalyptischen Enddrama ist nur von dem Vergehen des Reiches des Teufels die Rede (10)[1]. In der Apc Jo c. 13 ist der Antichrist, das Tier mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern, hier das römische Weltreich oder einer seiner Herrscher (Nero redivivus), ersichtlich der Diener des Teufels. Noch deutlicher und merkwürdiger tritt uns die Beziehung, in die der Antichrist zum Teufel gesetzt wird, in der bereits christlichen Apokalypse der Ascensio Jesaiä 4 2 entgegen: »*Beliar, der große Herrscher, wird herabsteigen . . . ἐν εἴδει ἀνθρώπου βασιλέως ἀνόμου μητραλώου, ὅστις αὐτὸς ὁ βασιλεὺς οὗτος*«. Hier wird der grimmige Tyrann, der Muttermörder Nero, zur Verkörperung Beliars. Infolge dieser Verbindung erhält auch sonst gerade die Gestalt des wiederkehrenden Nero einen übermenschlichen, gespenstisch-höllischen Charakter, namentlich in der späteren Zeit, in der man annahm, daß Nero aus der Unterwelt wiederkommen werde. Sib. V 33 f., 214—227, VIII 88 ff., Apc Jo 13 3 (Man beachte, wie hier das »gleichsam geschlachtete Haupt« im Gegensatz steht zum »gleichsam geschlachteten Lamm«: Christ und Antichrist), 13 15, 17 8, 17 13 f.

Freilich, erst in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts wird die Weissagung vom Kommen des Antichrist ein beinahe festgeprägter Zug der Apokalyptik.

Finden wir diese Erwartung in der früheren Apokalyptik nur Ass. Mos. 8 (vielleicht auch Test. Dan 5, wenn wir nur mit Sicherheit hier den ursprünglichen Text wiederherstellen könnten), so häufen sich später die Zeugen für ihr Vorhandensein. Vor allem ist die sibyllinische Literatur voll von hierher gehörenden Weissagungen: II 167 f., V 33 f., 214—227, III 63 ff., VIII 88 ff.(?) 139—159 (IV 119—124, 137—139, V 137—154, 361—385 enthalten zwar die Nerosage, aber nicht deren antichristliche Wendung). Wenn der Verfasser von IV Es 5 6 weissagt »*regnabit quem non sperant*«, so meint er das Regiment des »Antichrist«. Vielleicht ist dieser auch der Herrscher, der vom Messias nach I Bar 40 auf dem Zionberg getötet werden soll (vgl. auch die rätselhafte, jedenfalls bereits christlich umgedeutete Stelle Apc Abraham 29 und die allerdings späteren Eliasapokalypsen (aus der ersten Hälfte des dritten nachchristlichen Jahrh.?), hebräische Eliasapok. hrsg. v. Buttenwieser 62, koptische Eliasapokalypse hrsg. v. Steindorff 161 ff.). Das Neue Testament ist ebenfalls voll von dieser Erwartung. Vielleicht ist in der Apokalypse des Marcusevangeliums 13 14—26 (= Mt 24 15—22) das Regiment und die Zeit des Antichrist geschildert. Für Paulus kommt II Cor 6 15 in Betracht, wenn man ihm die ausführliche Antichristapokalypse II Thess 2 1—12 auch vielleicht absprechen muß. Jo 5 43 scheint die Gestalt des Antichrist angedeutet zu sein. I Jo 2 18. 22, 4 3. II Jo 7 finden wir den später herrschend gewordenen Namen (*ἀντίχριστος*). In der Apokalypse des Johannes tritt uns die Figur in verschiedenen Masken

[1]) Auch der Name des Teufels Beliar (s. u. Kap. XVII) scheint auf den Antichrist übertragen zu sein, obwohl das nur in christlichen Quellen nachweisbar ist, II Cor 6 15; Sib. III 63, II 167; Asc. Jesaiae 4 2; vgl. II Thess 2 3.

entgegen: 11 4—13, 13 1—10. 11—18, 17, 19 1—21. Von frühchristlichen Zeugnissen kämen noch Didache 16 und Asc. Js 3 23—4 18 in Betracht (vgl. Lactanz Instit. VII 15 ff., Commodian, carmen apologeticum 823 ff., beide wahrscheinlich auf jüdische Quellen zurückgehend).

Sehr verschiedene Masken hat die Gestalt des Antichrist angenommen. In den ältesten Quellen erscheint er fast durchweg als ein gewaltiger, den Erdkreis beherrschender Tyrann. Ja, diese Vorstellung beherrscht fast ausnahmslos die gesamte nachweisbar jüdische Apokalyptik. Wie wir schon oben sahen, geben Antiochus IV und Herodes der Große Züge zu seinem Bilde. Auch der Judenfeind Caligula mag dazu beigesteuert haben. Wenn später ein ständiges Motiv in der Ueberlieferung vom Antichrist sein Thronen im Tempel Gottes zu Jerusalem wird (vgl. bereits II Th 2 4, Mt 24 15 [Mc 13 14] Apc Jo 13 6), so mögen hier die Vorgänge der Caligulazeit (Versuch des Aufrichtens eines Caligulastandbildes im Tempel) nachgewirkt haben. Ganz besonders hat sich dann die Antichristsage mit der (ursprünglich profanen) Erwartung des wiederkehrenden Nero[1], später des Nero redivivus verbunden (vgl. sämtliche oben aufgeführten Sibyllenstellen mit Ausnahme von III 63 ff., II 167 f.; dazu Apc Jo 13, 17, 19 11 ff., Asc Js 4 2 ff. [IV Es 5 6]).

Daneben tritt die Erwartung des Antichrist als eines falschen Propheten, der nicht so sehr mit äußerer Gewalt, wie durch trügerische Zeichen und Wunder seine Herrschaft aufrichtet. Diese Vorstellung ist allerdings nur mittelbar durch christliche Zeugnisse erhalten, stammt aber doch wohl schon aus dem Judentum. Sie beherrscht die Darstellungen II Th 2 1—12 und Apc Jo 13 11—18 (hier tritt der falsche Prophet neben den antichristlichen Regenten). I Jo 2 18. 22, 4 3, II Jo 7 ist die Weissagung von »dem« falschen Propheten auf die Irrlehre überhaupt übertragen. Man konnte dann leicht den Antichrist auf den von den Juden noch immer erwarteten Messias deuten, und so wurde aus der Idee des gottlosen Herrschers und falschen Propheten die eines satanischen Messias, der in Jerusalem sein Reich aufrichten und im Tempel thronend göttliche Ehre und Anbetung verlangen wird. (So vielleicht schon II Th 2, ferner Apc Jo 11, Mc 13 14 ff. = Mt 24 15 ff. (?) Didache 16 4: »*καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ*«; später ist dies die herrschende Auffassung geworden. Vgl. noch Commodian, Carmen apol. 933: *Nobis fero factus est antichristus, ille* [der eigentliche Antichrist] *Judaeis*[2].)

---

[1]) Zur Nerosage vgl. außer den oben S. 254 Anm. 2 genannten Arbeiten: Zahn, Ztschr. f. kirchl Wissensch. u. kirchl. Leben, 1886, 337 ff. Nordmeyer, Der Tod Neros in der Legende. Festschr. d. Gymnasiums zu Mörs, 1896. Geffcken, Nachr. d. Gött. Ges. d. W., 1899, 441—462.

[2]) Vgl. Bousset, Antichrist, 84 ff., auch für alle weiteren Einzelheiten.

5. Das große Gericht. Gott der Weltrichter. In der messianischen Vorstellungswelt des Judentums war das erwartete Gericht Gottes, der Tag Jahwes, wesentlich ein Gericht über die in der Gegenwart vorhandenen Feinde Israels. Wir sahen bereits, wie sich diese Idee hier und da stark erweiterte; aber eine weltumfassende Bedeutung gewann sie doch erst innerhalb dieser neu auftauchenden Anschauung vom Wechsel der Aionen. Denn nunmehr wird das Gericht Gottes zum Gericht über diesen ganzen Aion, über alle in demselben herrschenden feindlichen Gewalten, über irdische und himmlische Mächte, über den Satan, den Urheber alles Bösen, und über den »Antichrist«, über Vergangenes und Gegenwärtiges. Die Formel »das große Gericht«[1], »der jüngste Tag« usw. beherrscht von nun an die jüdische Apokalyptik. In diesem Zusammenhang vergeistigt sich auch die Vorstellung von der Katastrophe und von Gott, dem Weltrichter, vollständig und wird zum wirklichen Gerichtsakt. An Stelle des mit dem Schwerte streitenden Kriegshelden Jahwe, an Stelle des Gottes, der Feuer vom Himmel auf seine Feinde regnen läßt, tritt nun der Richter, der Betagte im weißen Haar, der auf dem Throne sitzt, mit den geöffneten Gerichtsbüchern vor sich, umgeben von einem Gerichtshof[2] und von zehntausend Engeln. In vollkommener Reinheit ist dieses erhabene Bild bereits von Daniel gezeichnet (7 9—12). Nicht immer tritt es in der jüdischen Apokalyptik in dieser Klarheit heraus. Am kräftigsten etwa im II Henochbuch und in den späten Apokalypsen, dem IV Esra und II Baruch[3]. »*Der Höchste erscheint auf dem Richterthron. Dann kommt das Ende, und das Erbarmen vergeht ... mein Gericht allein wird bleiben, die Wahrheit bestehen, der Glaube triumphieren, der Lohn folgt nach, die Vergeltung erscheint*« IV Es 7 33. Alles Kreatürliche verschwindet an jenem Tage vor der überragenden Herrlichkeit des richtenden Gottes 7 39—44. Das Weltgericht kann nur der allmächtige Schöpfer halten, der Erde und Himmel geschaffen hat 5 56—6 6.

Zu diesem Gericht kommt Gott mit seinen Engeln Da 7 9 f., I Hen 1 3—9, 90 20 ff. (Ass. Mos. 10 1); vgl. Mt 24 31, Mc 13 27, I Th 3 13. Sehr oft wird hervor

[1]) Vgl. I Hen 10 6. 12, 22 4. 11, 25 4, 54 6 (der große Tag), 60 6 (Tag der Gewalt, der Strafe und des Gerichts), 84 4 (91 7), 91 15 (d. gr. ewige Ger.), 98 10, 99 15, 100 4, Jub. 5 10 (10 17, 16 9, 21 4), 23 11 (25 20), 36 10, Test. Levi 3, 4 (Ps. Sal. 15), Ass. Mos. 1 18, II Hen 7 1 (das große unermeßliche Gericht), 40 12 (d. Ger. ohne Ende), 44 5, 48 9, 50 4, 58 6, 65 6, 66 7, IV Es 7 70. 73. 87 (jüngster Tag), II Bar (5 2), 20 4 (mein gewaltiges Ger.), 57 2, 59 8, 83 7, 85 12 ff., *Βίος Ἀδ.* 10, 12, 26, 37, Vita Adae 39 (bis zu jenem großen und furchtbaren Tag meiner Veranstaltung), Sib. III 55. Selbst die sonst hellenistisch veranlagte Sapientia kennt den großen Gerichtstag, 3 13. 17, 4 6, 6 51.

[2]) Das beweisen die anderen Sessel; die bedienenden Engel dagegen stehen.

[3]) Vgl. I Hen 1 3–9 (90 20–29), 91 15 f., Jub. 5 13, Test. Lev. 4, Ps. Sal. 15, Ass. Mos. 10, 12 13, Sib. IV 40 ff., 183 f., III 88—92, II Hen 39 8, 46 3, 65 u. ö., Apc 20 11–15, II Bar 30, 49—51, vgl. auch den Ausruf Eleazars ben Asarja über die Furchtbarkeit des Gerichts: Genesis R. c. 93, Ende. Bacher I² 221.

gehoben, daß Gott sich auf dem Richterthron niederläßt Da 7 9, I Hen 90 20, IV Es 7 33, Apc Jo 20 11. Unter ungeheuren Naturumwälzungen vollzieht sich das Gericht I Hen 1 6—7 (83 4). Ass Mos. 10, Test. Levi 4. (Alttestamentliche Vorbilder Hab 3 6, Mal 3 2 f. 19, Ps 50 3, 97 2 ff. u. ö.)

Das Gericht wird auf Grund von Büchern vollzogen, in denen entweder die guten und bösen Taten der einzelnen aufgezeichnet sind oder auch die Namen der zum Leben und zum Tod Bestimmten. Oder es heißt, daß die Taten der Menschen auf der Wage gewogen werden, oder daß Gerechte und Fromme durch äußere Abzeichen sichtlich und erkennbar werden. Der Gedanke einer Fürbitte der einen für die andern wird dabei meistens bestimmt ausgeschlossen.

Die Vorstellung, daß das Gericht auf Grund von Büchern[1] und in Büchern vorgenommenen Eintragungen vollstreckt wird, ist weit verbreitet. In diesen Büchern stehen entweder alle Taten der Menschen (und Engel) verzeichnet I Hen (81 4) 89 61 ff. 70 f. 76 f., 90 17. 20, 97 6, 98 7. 8, 104 7, 108 7, II Hen 50 1, 52 15, 53 2 f., II Bar 24 1, Apc. Soph. Steindorff 150, Asc. Jes 9 22, oder es stehen in ihnen die Namen der zum Leben resp. zum Tode Aufgezeichneten Ex 32 32 f., Js 4 3, Ps 69 29, 139 16; vgl. Jer 22 30, Ez 13 9, Neh 7 5 f., 12 22 f.; ferner (Js 48 19), (Mal 3 16), Da 12 1, I Hen 47 3, 104 1, 108 3, Jub 19 9, 30 20. 32, 36 10, Pirke Aboth II 1, Lc 10 20, Phil 4 3, Hebr 12 23, Apc Jo 3 5, 13 8, 17 8, 20 15, 21 27. Beide Vorstellungen nebeneinander II Hen 19 5, 40 13; vgl. Akiba, Pirke Aboth III 16; das Zählen und Zusammenrechnen der Sünde I Hen 63 9, Sap. Sal. 4 20. Unmittelbar in der Gerichtsszene werden die Bücher erwähnt Da 7 10 (12) (Bücher werden aufgeschlagen), 12 1, I Hen 47 3 (die Bücher der Lebendigen wurden vor ihm aufgeschlagen), 90 20, 97 6, IV Es 6 20, Apc Jo 20 12. 15. Test. Abrahams Rez. A. c. 12. Der Schreiber dieses Buches ist I Hen 89 61, vgl. 90 14. 22 einer von den sieben Erzengeln, wahrscheinlich Michael. Asc. Jes 9 21 ff. (lat. Text) wird Michael ausdrücklich als der Engel genannt, welcher die »actus Jerusalem« führt. Jub 4 23, II Hen 53 2, 64 5 soll gar Henoch der himmlische Schreiber sein (doch vgl. II Hen 19 5). Nach Chagiga 15 a Wünsche I 283 sieht R. Elisa ben Abuja den Metatron im Himmel, dem die Erlaubnis erteilt wird, sich niederzulassen, um das Verdienst Israels aufzuzeichnen. Vgl. Volz 93 f. Zur Vorstellung von der Wage[2] vgl. I Hen 41 1: »*Ich sah, wie das zukünftige Reich verteilt wird, und wie die Handlungen der Menschen auf der Wage gewogen werden*«; 61 8, 89 63 (?), II Hen 44 5, 49 2, 52 15, II Bar 41 6. Test. Abrahams Rez. A. c. 12. Auch die Vorstellung findet sich, daß die Frommen und Gottlosen bestimmte Zeichen tragen werden, durch welche sie beim Gericht erkannt werden. Ps. Sal. 15 6: »*Denn die Frommen tragen Gottes Zeichen an sich, das sie rettet*« 15 9; vgl. bereits Ez 9 4, Ap Jo 7 1–8, 14 1, 3 12, kopt. Eliasapc. Steindorff 166. Eine andere Vorstellung II Hen 46 3. Die Frage, ob eine Fürbitte der einen für die andern, der Gerechten für die Ungerechten stattfinde, scheint häufiger

[1]) Zu dieser Vorstellung vgl. Gunkel, Psalmen[4], S. 198; L. Ruhl, De mortuorum judicio (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. II 2), S. 101 ff. (klassische Parallelen); Meißner, Bab. II 124 ff. (babylonische Parallelen).

[2]) Das Wägen der Taten auf der Wage spielt in der ägyptischen Eschatologie eine besondere Rolle; vgl. die bekannten Darstellungen des Gerichtes vor Osiris in den ägyptischen Totenbüchern.

erwogen zu sein. Verneint wird sie IV Es 7 102—115, II Hen 53 1, II Bar 85 12; bejaht Sib. II 330—338.

Die Vorstellung vom Gericht droht bei alledem eine sehr mechanische zu werden. Man stellt sich wirklich vor, daß die einzelnen Werke im Gericht gegeneinander abgewogen oder abgezählt werden. Von R. Akiba wird Pirke Aboth III 15 der allerdings textlich nicht ganz gesicherte Ausspruch überliefert: »*Die Welt wird durch Gnade gerichtet, und alles geschieht nach der (überwiegenden) Menge der Werke*« (d. h. die Entscheidung erfolgt nach dem Uebergewicht der guten über die bösen, resp. der bösen über die guten Werke). Noch deutlicher tritt die Meinung Akibas Kohel. R. 10 1 heraus; hier betont er, alles komme darauf an, daß mindestens ein gutes Werk mehr da sei, so daß sich die Wagschale zugunsten der Menschen neige (Volz 95). Noch deutlicher wird diese mechanische Auffassung, wenn wir hören, daß es nach der Meinung der Rabbinen eigentlich drei Klassen von Menschen gibt, die Guten, die Schlechten und die Mittleren, bei denen gute und böse Werke sich gegenseitig die Wage halten. Und diese Anschauung scheint alt zu sein. Denn über das Geschick der »Mittleren« stritten bereits die Schulen Hillels und Schammais Rosch haschana 16 b (Wünsche I 329). In einem bemerkenswerten Ausspruch R. Joses des Galiläers, Berach. 61 b, Goldschmidt I 228, wird diese Einteilung als bekannt vorausgesetzt. Vgl. ferner Pea I 1, 4 b; Kiddusch I 9, 19 a. Bacher Pal. Amoräer I 331; Köberle, Sünde und Gnade 496. Man vergleiche hier noch die außerordentlich bemerkenswerte Darstellung Test. Abrahams Rez. A. c. 12 ff.

6. Die transzendente Messiasgestalt. Innerhalb dieses neuen Ideenkreises scheint der streng messianische Gedanke, nämlich die Erwartung des messianischen Königs aus dem Davidshaus, gar keinen Platz mehr zu haben. Das »große Gericht« kann nur Gott selbst zugeschrieben werden. So verschwindet denn auch tatsächlich die Gestalt des davidischen Messias gerade in den Apokalypsen, in denen die Idee des Weltgerichtes am kräftigsten hervortritt: bei Daniel, in der Wochenvision und den Paränesen des ersten Henoch, in der Assumptio Mosis. Im IV Esra und II Baruch hält sie sich nur infolge einer merkwürdigen, weiter unten zu besprechenden Vermittlung auseinanderstrebender Gedankenkreise. Aber sie spielt hier keine Rolle im eigentlichen Weltgericht. Vielmehr betont der Verfasser des IV Esra mit aller Schärfe und wahrscheinlich unter Bekämpfung entgegengesetzter jüdischer oder christlicher Anschauungen, daß das Weltgericht nur dem Weltschöpfer zustehe und keinem andern (5 56—6 6).

Indessen, hier und da taucht nun in der jüdischen Apokalyptik ein neues transzendentes Messiasbild auf, das in diese transzendente Umgebung hineinpaßt. Auch in Darstellungen, in denen die national-politische Auffassung noch vorherrscht, oder in denen nach der uns überlieferten Darstellung der Messias nur im Winkel steht, entdeckt man bei näherem Zuschauen fremdartige Züge an ihm, die nicht in das Bild hineinpassen. Er erscheint mehr als mythische Gestalt denn als nationaler Held. Vor allem ist darauf zu achten, daß er vielfach als der große Friedenskönig gezeichnet wird, unter dessen Herr-

schaft paradiesische Zustände auf Erden herrschen werden. An manchen dieser Stellen verbindet sich mit diesem Bilde das andere des Kriegshelden, der erst den Frieden schafft. Aber die Aufmerksamkeit ist ganz auf das Bild des paradiesischen Friedens gerichtet. Die Vernichtung der Feinde ist nur Vorspiel. Oft tritt die Gestalt des Friedenskönigs auch rein heraus.

Ein besonders gutes Beispiel[1] für diese Auffassung der Messiasgestalt gibt II Bar 29. Da heißt es, daß nach allem Unglück der letzten Zeit der Messias anfangen wird, sich zu offenbaren. Dann wird er die, »*welche übrig sind*« (den Rest)[2], mit dem Fleisch der Ungeheuer, Leviathan und Behemoth, speisen. Die Erde soll ihre Frucht zehntausendfältig geben; die Weinstöcke werden von einer wunderbaren Fruchtbarkeit sein. Morgenwinde, die würzigen Duft bringen, Abendwinde mit heilsamem Tau und vom Himmel fallendes Manna sollen die Frommen erquicken. — Auf denselben Ton ist II Bar 73 gestimmt. Dort heißt es nach einer sehr kurzen Schilderung des messianischen Gerichtes:

»*Alsdann wird Gesundheit herabsteigen im Tau,*
Und Krankheit wird sich entfernen.
Sorge, Trübsal und Seufzer wird unter den Menschen vergehn,
Freude wird auf der ganzen Erde wandeln . . . .
Die wilden Tiere sollen aus dem Walde kommen
Und dem Menschen zu Diensten sein;
Die Nattern und Drachen werden aus ihren Löchern herauskriechen
Und sich den kleinen Kindern zur Verfügung stellen.«

Die Frauen sollen ohne Schmerzen Kinder gebären, die Schnitter sich bei der Feldarbeit nicht mühen. D. h.: Es sollen die Tage des Paradieses wiederkehren. Der Fluch von Gen 3 soll aufgehoben werden.

An anderen Stellen ist aus diesem Bilde nur der eine Zug des Friedenskönigs stehen geblieben. So heißt es Sib. III 652 f.: »*Und dann wird Gott von Sonnenaufgang her* (ἀπ' ἠελίοιο) *einen König senden, der auf der ganzen Erde dem bösen Krieg ein Ende machen wird.*« Der Tempel soll in seinen Tagen mit Gütern reich gesegnet sein; Erde und Meer voll von Gütern. Auch »*der selige Mann, der vom Himmelsgewölbe herkommt mit dem von Gott verliehenen Szepter in den Händen*« (Sib. V 414 ff.) ist vor allem (nach seinem Sieg über die Feinde) ein Friedensherrscher. Mord

[1]) Angeregt sind diese Beobachtungen durch Greßmanns Ausführungen über den Paradieskönig 286 ff. Greßmann findet den (mythischen) Paradieskönig = Messias bereits in alttestamentlichen Stellen, so namentlich Js 9 4 f., 11 1 ff.; Mich 5 1 ff.; Sach 9 9 ff., vgl. Jer 33 14 ff., Ez 34 23 ff. — Einige dieser Stellen, so vor allem Js 11 1 ff., haben denn auch die Darstellung der apokalyptischen Literatur wesentlich beeinflußt.

[2]) Das ist die bekannte alttestamentliche Vorstellung vom »Rest« (Greßmann 233), die sich in dieser Umgebung häufiger findet. Vgl. IV Es 6 25, 7 27, 9 7 f., 13 19. 23–49 II Bar 71; Apc Abr. 29 (Volz 183).

und Kriegsgetümmel hören unter ihm auf V 431. Ein ganz neuer Zug, den wir an ihm gewahr werden, ist, daß er als Erbauer eines wunderbaren Baues, eines heiligen Hauses mit einem unendlichen Turm, der die Wolken selbst berührt, gedacht wird V 423 f[1]. Vielleicht gehört auch dieser Zug in den vorliegenden Zusammenhang hinein.

Das reichste und wunderbarste Bild ist das des messianischen Priesterkönigs, das Test. Levi 18 vorliegt. Nach einer hauptsächlich sittlich-religiös gehaltenen Schilderung dieser Gestalt von bemerkenswerter Tiefe heißt es:

Er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen,
Wird das Adam bedrohende Schwert entfernen,
Wird die Heiligen speisen vom Baum des Lebens,
Und der Geist der Heiligkeit wird auf ihnen sein.
Beliar wird von ihm gebunden werden,
Seinen Kindern gibt er Gewalt, auf die bösen Geister zu treten[2].

Es ist ganz klar, der Messias ist in allen diesen Stellen[3] nicht der nationale Held, der Errichter des jüdischen herrlichen Staatswesens am Ende der Zeit. Er ist der Erneuerer oder Bringer des Paradieses oder des goldnen Zeitalters, der Friedensfürst und Paradieseskönig. Jene Wirksamkeit beschränkt sich nicht auf Palästina. Wenn es hier und da so scheint, dann liegt nur eine sichtliche Umdeutung von seiten des nationalen Glaubens vor. Was hier geschildert wird, ist eine Erneuerung der ganzen Erde von Grund auf, d. h. wir haben es hier im Grunde nicht mit nationalen Hoffnungen, sondern mit einem Mythus, dem Mythus vom wiederkehrenden Paradies zu tun.

In diesen Zusammenhang rücken nun auch noch andere Tatsachen ein. Es ist schon oben von Begleitern und Vorläufern des Messias die Rede gewesen. Auch wurde bereits darauf hingewiesen, daß diese Vorstellung schwerlich ihre einzige Wurzel in der Maleachi-Weissagung von dem Boten Gottes habe. IV Es 6 26 weist uns hier vielleicht auf die rechte Spur. Es heißt da vom messianischen Zeitalter: »*Da erschienen die Männer, die einst weggerafft sind, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt*«. Also die ins Paradies versetzten Helden der Urzeit kehren mit oder vor dem Paradieseskönig zurück. Von hier aus empfängt eine weitere Stelle ihr Licht: »*Der Christ wird sich offenbaren samt allen bei ihm*«

[1]) Ueber den wunderbaren Bau des neuen (himmlischen) Jerusalems und seinen Baumeister s. u. § 10.

[2]) Vgl. Test. Juda (Arm.)24: »*Und hierauf wird der Stern des Friedens aufgehen und unter den Menschen ruhig wandern*«; vgl. ferner Apc 20 4 ff.

[3]) In der kleinen Apok. R. Simeon ben Jochais Sanhedrin 97 a (Klausner 52) erscheint der Messias ebenfalls nach den Kriegen im »siebenten« Jahr.

IV Es 7 28. Zu diesen Männern gehört auch Esra selbst. Denn von ihm wird ebenfalls gesagt: »*Du aber sollst aus der Mitte der Menschen entrückt werden und wirst fürderhin bei meinem Sohn und bei Deinen Genossen verweilen*« 14 9 (vgl. 14 49). Mit dem »Sohn und seinen Genossen« hat es eine ganz wunderbare Bewandtnis: »*Niemand der Erdenbewohner kann meinen Sohn schauen noch seine Gefährten, es sei denn zur Stunde seines Tages*« 13 52. Geradezu eine Erklärung zu diesen dunklen Andeutungen liefert das 39. Kapitel des I Henoch. Henoch wird durch einen Wirbelwind von der Erde hinweggetragen bis dahin, wo Erde und Himmel sich berühren 39 3. Und dort schaut er die Wohnung des Auserwählten und die Wohnungen der Gerechten und der Heiligen. »*Ich sah seine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister*« 39 7. »*Hier wünschte ich zu wohnen und meine Seele hat Verlangen nach jener Wohnung*« 39 8. Das heißt, Henoch schaut an den Enden der Welt, wo Erde und Himmel sich berühren, das geheimnisvolle Paradies, wo die Auserwählten wohnen, und mit ihnen wohnt dort als der König und Herrscher dieses paradiesischen Ortes der Auserwählte, der Messias[1]. Und am Ende seines Lebens wird Henoch denn auch dorthin versetzt 70 3[2]. Auch er wird einer der »Genossen« des Auserwählten, die mit ihm dereinst am Ende erscheinen sollen. Es gibt also jedenfalls eine ganze Anzahl von Genossen des Messias, des Paradieseskönigs. Und es mag eine ältere Ueberlieferung vorliegen, wenn in der koptischen Eliasapokalypse (ed. Steindorff 97, 165) 60 Fromme als Vorläufer des Messias erscheinen. Wenn die jüdische Ueberlieferung Derech Erez Suta I 17 (Volz 218), seltsamerweise unter neun Helden des Glaubens, die ins Paradies eingingen, auch den Messias nennt, so mag auch hier eine alte mißverstandene Erinnerung an den Paradieskönig vorliegen.

Aber wir brauchen nun nicht weiter einzelnen, fast verwischten Spuren nachzugehen, da in einigen Quellen noch ein zusammenhängendes Bild einer mythischen Messiasgestalt vorliegt. In erster Linie stehen hier die eben bereits vorläufig herangezogenen Bilderreden des Henoch. Hier tritt uns nun auch eine ständige Bezeichnung oder Charakterisierung dieses eigenartigen Messias als des Menschensohnes entgegen. Er heißt für gewöhnlich »jener (dieser)« Menschensohn, oder einfach »der« Menschensohn, hier und da auch »jener (der) Mannessohn«[3]. An andern Stellen heißt er

[1]) Als der verborgene Paradieseskönig teilt dieser Messias den Seinen die verborgenen Heilsgüter mit, I Hen 46 3 (58 5).

[2]) Von dem merkwürdigen Kap. 71, nach welchem Henoch selbst zum Menschensohn erhöht wird, ist hier vorläufig noch abzusehen.

[3]) Jener (dieser) Menschensohn 46 2. 4, 48 3, 62 5 (jener Mannessohn), 62 7. 9. 14, 63 11, 69 26. 28 (bis; Mannessohn), 70 1. 17; 46 3 »*der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat*« (vgl. 71 14 »*der Menschensohn, der zur Gerechtigkeit geboren wird*«); »*der Menschensohn*« oder »*jener Menschensohn*« ist sprachlich gleich zulässig, sachlich ist der Unterschied

der Gerechte (38 2. 3, HSS.; 53 6 [vgl. 46 3, 71 14]; der Auserwählte 39 6, 40 5, 45 5 f. [46 3], 49 2. 4, 51 3, 52 6. 9, 53 6, 55 4, 61 5. 8, 62 1 [vgl. Js 41 8 f., 42 1], der Auserwählte der Gerechtigkeit und der Treue 39 6 [48 10, 52 4 der Gesalbte]. Noch merkwürdiger und ungewöhnlicher als zum Teil die Namen ist nun die Gestalt dieses Menschensohnes. Er ist überhaupt keine irdische Erscheinung mehr, er wird nicht wie der Messias aus Davids Stamm auf Erden geboren, er ist ein engelartiges Wesen, dessen Wohnung sich im Himmel (Paradies) unter den Fittichen des Herrn der Geister befindet 39 7. Er ist präexistent, Henoch schaut ihn, doch ziemlich am Anfang des Weltlaufs, im Himmel bei dem »betagten Alten« 46 1. Wenn es in diesem Zusammenhang heißt, daß sein Name, bevor die Sonne und die Tierkreiszeichen und die Sterne geschaffen wurden, vor dem Herrn der Geister genannt sei 48 3, daß er auserwählt und verborgen wurde, bevor die Welt geschaffen 48 6 (vgl. 62 6), so ist hier offenbar der Gedanke seiner vorweltlichen Präexistenz ausgesprochen[1]. Daß dieser Messias nach Js 11 der Träger des mehrfach geteilten Gottesgeistes ist (49 3), kann nicht wundernehmen. Aber hervorzuheben ist, daß der Menschensohn in dem großen Gericht über die Könige der Erde und die bösen Engel als Weltrichter an die Seite Gottes tritt und ihn geradezu verdrängt[2]. Der Tag des großen Gerichts wird zum Tag des Auserwählten 61 5. »*Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen, und alle Geheimnisse der Weisheit werden aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen. Denn der Herr der Geister hat es ihm verliehen und ihn verherrlicht*« 51 3. Er soll Azazel und seine ganze Genossenschaft richten 55 4, die Könige sollen zitternd vor seinem Thron stehen 62 1 ff. 63 3. Und wenn der Auserwählte auf dem Stuhl seiner Herrlichkeit

---

fast belanglos; vgl noch 69 27 »*ihm dem Menschensohn*«. 62 5 und 69 29 (an zweiter Stelle) haben einige Handschr. »Weibessohn«, wohl eine christliche Korrektur. — Vgl. Beer, Kautzsch II 262.

[1]) Beachtenswert ist es, daß hier besonders die Präexistenz des Namens des Messias betont wird. Vgl. I Hen 69 26: »*Große Freude herrschte unter ihnen, ... weil ihnen der Name jenes Menschensohnes geoffenbart wurde.*« Die wunderbaren Namen des Messias werden schon Js 9 5 betont; vgl. Asc. Jes. 8 7, 9 5. Auch der Messias der Offenbarung Johannis hat einen wunderbaren Namen, den niemand kennt 19 12 (19 13. 16). Geheimnisvoll und wunderbar, wie der verborgene wunderbare Held selbst, ist sein Name. Name und Person sind ja nach volkstümlicher Vorstellung, die hier einströmt, beinahe identisch. Später hat die Gnosis eine wilde Spekulation mit den Namen des göttlichen Erlösers getrieben. Die Lehre von der Präexistenz des Namens des Messias, und zwar ohne die Annahme wirklicher Präexistenz, blieb als Residuum auch dem späteren Judentum geläufig, Targ. Mi. 5 1 f., Sach 4 7, Ps 72 17, Pesach. 54 a, Dalman 247 2, Volz 217.

[2]) Beachte den merkwürdigen Wechsel der Personen: 61 8, 62 2, 62 10 ff., 63 1 ff., 63 11.

[3]) Das Gericht ist durchweg als ein richterliches in Anlehnung an Js 11 gedacht, 45 6, 48 9, 49 4, 62—63. Eine etwas stärkere irdische Färbung hat die Schilderung 46 4–8.

sitzt, soll alle Kreatur vor ihm niederfallen 48 5. Der Menschensohn tritt also als Weltrichter und Weltherrscher völlig an Gottes Stelle.

Diese auf dem Gebiet des Judentums einzigartige Darstellung des Messias hat nur eine[1] Parallele in der Menschensohnvision des IV Esra. Esra sieht aus dem Meere »einen der Gestalt eines Menschen ähnlichen« aufsteigen, und rückwärtsschauend nennt er ihn 13 3 ille homo, 13 5 homo, qui ascenderat de mari, 13 12 ipse homo, 13 25. 51. (32) vir ascendens de corde maris. Er fliegt mit den Wolken des Himmels, und alles erbebt, was er anschaut, und wohin die Stimme seines Mundes geht, zerschmilzt alles, wie Wachs vor dem Feuer, und gegen ihn versammelt sich das unzählbare Heer der Völker. Er aber schlägt einen Berg los, fliegt auf ihn und vernichtet durch den Feuerstrom aus seinem Munde, durch den flammenden Hauch seiner Lippen und die strömenden Funken seiner Zunge das sich ihm entgegenstellende feindliche Heer. Danach steigt er vom Berge hernieder und versammelt ein friedliches Heer zu sich, das uns der Apokalyptiker mit einigen rätselhaften kurzen Andeutungen näher schildert. Auch hier ist der Menschenähnliche, obwohl über seinen Aufenthalt nichts Genaueres ausgesagt wird, als daß er aus dem Meere aufsteigt (13 25, 14 9), als ein präexistentes (himmlisches) Wesen aufgefaßt. Auch hier hält er das große Gericht, und nach der ursprünglichen Anlage der Apokalypse scheint er auch den endgültigen und nicht nur einen vorläufigen Abschluß zu bringen[2].

Hier und da zeigen sich endlich auch in der Septuaginta Spuren von der Annahme eines präexistenten Messias. Vor allem ist hier die Uebersetzung von Da 7 13 zu erwähnen, von jener Stelle, die im Zusammenhang mit

[1]) Wenn Mc 13 eine kleine jüdische Apokalypse verarbeitet ist, so würde diese als drittes Zeugnis für die Verbreitung der Menschensohnsidee hinzukommen. Mc 13 26 (Mt 24 30). Auch in der (relativ) ursprünglichen Fassung der Visio (Ascensio Jesaiae), wie sie an dieser Stelle in der lateinischen und slavischen Uebersetzung (nicht in der äthiopischen) vorliegt, wird c. 11 1 das wunderbare Wesen, das Jesaia vom Himmel herabsteigen sieht, als similis filii hominis bezeichnet. Es ist noch zu untersuchen, ob nicht in der Visio eine ursprünglich jüdische Apokalypse vorliegt, die vom Kommen des himmlischen Menschensohnes auf Erden handelte. Vgl. Apc 1 13, 14 14.

[2]) Vgl. zu dem einzelnen Greßmann 349—355. Mit Recht weist Greßmann auf die Zwiespältigkeit von Deutung und Bild in diesem Abschnitt hin. Die Deutung zeigt, daß dem Verfasser das Bild selbst, das er aus der Ueberlieferung schöpfte, gar nicht mehr ganz verständlich war. Auf der andern Seite fügt er in der Deutung des Bildes noch manche Züge hinzu, die in diesem selbst nicht angelegt waren und lehren, daß er im Besitz einer ebenfalls alten Paralleltradition gewesen sein muß: 13 26 (der Menschensohn Erlöser der Schöpfung); 13 39 ff. (die ausführliche Schilderung des friedlichen Heeres); 13 52 (die Gefährten des Menschensohnes). — Das Bild selbst, das Esra bietet, ist entschieden schon recht verwickelt und bietet gegenüber den Schilderungen im Henochbuch überraschende, neue Züge, so namentlich das Auftauchen aus dem Meere, den Feuerstrom aus dem Munde des Menschen. Es scheint, als wenn ein Sonnengott im Hintergrunde steht (vgl. Gunkel bei Kautzsch II 397).

den bisher besprochenen Weissagungen steht: »*καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν. καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ*[1]. Zu vergleichen sind ferner die Bezeichnungen des Messias Js 9 6 *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*, vor allem Ps LXX 109 3: *μετά σου ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου, ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων. ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε.* Hier scheint auch den Uebersetzern der Messias als ein engelgleiches präexistentes Wesen vorzuschweben (vgl. LXX Joel 2 25 *ἡ δύναμις ἡ μεγάλη*). Auch die Weissagung des Sternes aus Jakobs Stamm Nu 24 17 wurde bedeutsam. Barkochba wurde von R. Akiba als der Sternensohn begrüßt. Ja, man scheint ihm geradezu eine wunderbare Herkunft zugeschrieben zu haben. Eus. H. E. IV 6 2: »*ὡς δὴ ἐξ οὐρανοῦ φωστὴρ αὐτοῖς κατεληλυθώς*«. Endlich wirkte nach dieser Richtung hin die Uebersetzung der LXX von צֶמַח = *ἀνατολή* (Jer 23 5 צֶמַח צַדִּיק; Jer 23 15 צֶמַח צְדָקָה = *ἀνατολὴ ἁγία*; Sach 6 12). Lc 1 78 (*ἀνατολὴ ἐξ ὕψους*) zeigt, wie auf Grund dieses Wortes leicht eine supranaturale Vorstellung vom Messias entstehen konnte[2].

Diese messianischen Vorstellungen sind in der Gedankenwelt Israels unerhört und etwas völlig Neues. Es scheint, als ob der Verfasser der Bilderreden ein Bewußtsein davon hat. Ein besonderes Geheimnis umgibt den Menschensohn bei ihm, nur die Bevorzugten haben Kunde davon erhalten: »*Die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn den Heiligen und Gerechten offenbart*« 48 7, vgl. 62 7. Weit ab von dem Bilde des messianischen Königs liegt die Idee des präexistenten »Menschensohnes«, des Weltherrschers, Welterlösers (IV Es 13 26), der nicht auf Erden geboren wird, sondern wunderbar vom Himmel her erscheint[3]. Mit völligem Recht behauptet Dalman (247 f.), daß dieser Gedanke eines präexistenten Messias dem Judentum sehr fern liege, und daß man überhaupt mit der Annahme von Präexistenzideen auf diesem Gebiete sehr vorsichtig sein müsse. Um so stärker erhebt sich das Problem nach der Entstehung dieser merkwürdigen Gestalt. Gewöhnlich leitet man nun sie aus einem Mißverständnis der bekannten Danielweissagung ab: »*Ich schaute, da kam einer, der einem Menschen glich* (כְּבַר אֱנָשׁ), *mit den Wolken des Himmels heran, gelangte bis zu dem Betagten und wurde vor ihn gebracht. Dem wurde Macht, Ehre und Herrschaft verliehen*«. — Daniel habe unter jener menschenähnlichen Gestalt nach seiner eigenen Deutung (7 27) nicht etwa den Messias, sondern das israelitische Volk,

[1]) Theodotion nach dem Hebräischen: *καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασεν· καὶ προσήχθη αὐτῷ.* Auch die Veränderung der LXX *ἐπὶ τῶν νεφελῶν* ist bedeutsam; der hebr. Text hat עִם (»mit« oder »an den Wolken entlang«), Theod. *μετά* (eine Zusammenstellung der sonstigen Bezeugung dieser Variante Dalman 198). Auf den Wolken kommt nur Gott. Wenn die LXX so übersetzte, brachte sie den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auch hierdurch in die Nähe Gottes. Einen umgekehrten Schluß macht Dalman 198.

[2]) Zu vergleichen ist hier noch die öfter sich findende Wendung, daß der Messias am Ende der Zeit sich offenbaren werde IV Es 7 28, II Bar 29 3 (30 1), 39 7. Doch läßt diese Wendung nicht mit Bestimmtheit auf den Präexistenzgedanken schließen. Es kann hier auch nur die Anschauung vorliegen, daß der Messias aus der Verborgenheit plötzlich auftaucht.

[3]) Vgl. dazu noch das Erscheinen des Messias wie ein Blitz II Bar 53 8–11, Lc 17 24.

das Reich der Heiligen, verstanden, dem er gegenüber den durch Tiergestalten dargestellten Weltreichen das Symbol der Menschengestalt verliehen habe. Durch ein Mißverständnis der Danielstelle habe man in jener Menschengestalt den Messias gesehen, und so sei die Gestalt des בַּר אֱנָשָׁא (בֶּן־הָאָדָם) = *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in der jüdischen Apokalyptik und im Neuen Testament entstanden [1]. Diese Ableitung scheint dadurch

[1]) Die Frage, ob sich in den uns zugänglichen vorchristlichen Quellen der Ausdruck Barnascha (Barnasch) bereits als Titel finde oder nicht, ist zeitweilig lebhaft erörtert. Ich sehe nicht ein, wie man die Möglichkeit dieser Annahme a priori leugnen will. Wellhausen wird darin recht haben, daß in der aramäischen Sprache der neutestamentlichen Zeit Barnascha nichts weiter als der Mensch bedeute und daß die aramäische Sprache zwischen dem einfachen *ὁ ἄνθρωπος* und dem terminus *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* gar keine Möglichkeit der Unterscheidung gehabt hätte. Aber es ist schlechterdings nicht einzusehen, weshalb nicht jener allgemeinste Ausdruck »der Mensch« unter Umständen eine festgeprägte Bezeichnung für Messias hätte werden können. Daniel nennt Gott den »Betagten«, die jüdische Theologie nennt ihn den »Ort«, der Messias heißt: der »Wiederkehrende« (Ta'eb s. o.), der »Aufgang« (Zemach, *ἀνατολή*), warum sollte »der Mensch« als terminus für den Messias unmöglich sein (Dalman 204)? Wellhausen verlangt starke Beweise für diese Annahme. Aber die liegen ja eben in der jüdischen und neutestamentlichen Ueberlieferung vor. Man hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß in den Bilderreden der Ausdruck Menschensohn noch nicht Titel sei, sondern daß hier mit den Wendungen »dieser, jener Mensch« nur fortwährend auf die erste Einführung des Messias als der menschenähnlichen Gestalt Daniels hingewiesen werden solle. Zugegeben, dies wäre richtig, so könnten doch noch die Bilderreden zeigen, wie der messianische Titel »der Mensch« entstehen mußte. Wenn in einer Schrift etwa zwanzigmal mit dem Ausdruck »jener Mensch« auf jemand hingewiesen wird, dessen Charakteristikum die Menschengestalt ist, wie sollte da nicht schließlich der einfache Titel »der Mensch« (*κατ' ἐξοχήν*) entstehen! Die Bilderreden selbst (vgl. besonders auch IV Es 13 3. 12. 25) würden dann diesen Uebergang lehren. Es bleibt aber auch möglich, daß überhaupt auf jene Varianten der Bilderreden in der Bezeichnung des Menschen gar nichts zu geben ist und daß die griechische Grundlage der äthiopischen Uebersetzung überall einfach *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* las (Dalman 199), ja auch das ist möglich, daß die vielleicht vorauszusetzenden griechischen Wendungen *οὗτος ὁ ἄνθρωπος*, *ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος*, *αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος* (= ille homo, ipse homo) nichts weiter sind als die Wiedergaben des aramäischen Artikels (Greßmann 355). Und schließlich, selbst wenn man den Titel Menschensohn aus unsern Quellen beseitigte, so bliebe doch das Problem der präexistenten Messiasgestalt. Aus der anschwellenden Literatur nenne ich H. Lietzmann, Der Menschensohn, 1896. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI. p. V—VII, S. 187—215. Fiebig, Der Menschensohn, Halle 1901. H. Gunkel, Z. w. Th., 1900, 588 ff. (Gunkel hat das Verdienst, den richtigen Weg zur Lösung des Problems aufgewiesen zu haben. Meine Untersuchungen hatten mich bereits, bevor ich den Artikel kennen lernte, in dieselbe Richtung gewiesen). Einen vorzüglich orientierenden Ueberblick gibt Schmiedel, Protest. Monatshefte 1898, 252—267, 291—308, 1901, 333—351; vgl. dort S. 333 die Literaturangaben. Gegen Schmiedel: Lietzmann, Theol. Arbeit a. d. rhein. Predigerver. 1899, N. F. Heft 2; N. Schmidt, Art. the Son of Man in Encyclopaedia Biblica; Greßmann 334 ff.; Hertlein, Die Menschensohnfrage im letzten Stadium, Stuttgart 1911; A. Bertholet, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums, Tübingen 1909; D. Völter, Die Menschensohnfrage, Leiden 1916; Zt. Messel, Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch, Gießen 1922; Greßmann, Wschr. f. Kirchengesch. 41 (N. F. 4), 1922, S. 170 ff. Weitere Lit. Kap. XVIII und XXV.

noch einleuchtender, daß sowohl I Hen 46 1 wie IV Es 13 3 bei der Einführung des Menschensohnes sichtlich auf die Danielstelle Bezug nehmen. Aber dennoch ist sie im höchsten Grade unwahrscheinlich. Daß eine so wichtige und einflußreiche Idee wie die eines himmlischen präexistenten Messias einfach aus einem Mißverständnis einer Bibelstelle entstanden sein sollte, ist schlechthin unbegreiflich. Anders stände es freilich, wenn sich nachweisen ließe, daß die spätere jüdische Theologie auch sonst die Neigung zur Annahme eines präexistenten Messias gehabt habe. Aber das ist eben unbeweisbar. Vielmehr hängt in der Ueberlieferung die Idee der Präexistenz aufs engste mit dem Messiastitel Menschensohn zusammen. Sie findet sich nur, wo dieser vorhanden ist, müßte also bei obiger Annahme rein aus Da 7 13 herausgesponnen sein. Der Annahme einer solchen einfachen Entlehnung widerspricht aber auch weiter die Sicherheit, mit der der Verfasser der Bilderreden (vgl. die Menschensohnvision des IV Es) das weit über Daniel hinübergehende lebendige Bild des Menschensohnes entwirft. Sollte er wirklich alles das, was er über diesen weiß, aus Daniel herausgelesen haben? — Nun kommt hinzu, daß auch die Danielische Weissagung vom »Menschengestaltigen«, der mit den Wolken kommt, in den vorausgesetzten Zusammenhang nicht recht passen will. Wie kommt Israel zu der Ehre, in seiner Erscheinung beim letzten Gericht dem allmächtigen Weltrichter Gott selbst beinahe gleichgestellt zu werden? Aber man übersieht gewöhnlich, daß die vier Tiere in der Deutung der Vision vom Apokalyptiker selbst als die vier »Könige« (nicht als Königreiche oder Völker) ausgelegt werden, folglich muß auch der den Tieren gegenüberstehende »Mensch« ursprünglich als der jüdisch-messianische König, »der Heilige des Höchsten« selbst aufgefaßt werden; die monarchische Spitze ist erst sekundär in republikanischem Sinne umgebogen worden, indem der Verfasser das Volk der »Heiligen des Höchsten« dafür einsetzte. Die Annahme, daß Daniel in seiner Exegese die von ihm bereits vorgefundene Gestalt des »Menschensohnes« auf das Volk Israel umgedeutet habe, würde alle Schwierigkeiten lösen[1]. Somit drängt sich die Vermutung auf, daß in der Gestalt des präexistenten Menschensohnes zwei Gestalten miteinander verschmolzen sind: der jüdische »Messias« und eine präexistente himmlische Wesenheit, deren Ursprung und Herkunft noch dunkel ist. Welcher Art diese Gestalt aber sei, das sagt uns der neue Titel: der »Menschensohn«. Es ist in irgendeiner Form die Vorstellung des himmlischen Menschen (Urmenschen), die sich mit der jüdischen Messiasidee verbunden hat. Damit ist das Gebiet abgesteckt, auf dem wir zu suchen hätten. Können wir auch noch nicht die Entstehung dieser merkwürdigen Gestalt vom (himmlischen) Urmenschen nachweisen, so zeigt doch

[1]) Weitere Gründe für diese These bringt Greßmann 340 f., 347 f.

ein Blick in die allgemeine Religionsgeschichte der spätHellenistischen Zeit, welche weite Verbreitung die Idee tatsächlich gehabt hat. Zahlreiche Parallelen drängen sich hier auf, aber es ist hier nicht der Ort, dem hier nachgewiesenen religionsgeschichtlichen Problem nachzugehen (vgl. Kap. XXV). Daß diese Idee vom Messias-»Menschensohn« endlich nicht auf ganz enge apokalyptische Kreise eingeschränkt blieb, das beweisen unsere Evangelien. Sie zeigen aufs deutlichste, daß sie in der Zeit Jesu auch in weiteren Schichten des Volkes geherrscht haben muß. Denn entweder hat Jesus sich selbst bereits als Menschensohn bezeichnet, oder das Dogma vom Menschensohn ist im Kreise seiner ersten Jünger aufgekommen[1]. Auch hier hat das apokalyptische Judentum Formen geprägt, die für die ersten Ansätze christlicher Theologie maßgebend wurden. Das höhere, transzendente Messiasbild, das die jüdische Eschatologie wenigstens ansatzweise im Rahmen ihrer transzendenten und supranaturalen Zukunftshoffnung geschaffen hatte, paßte sehr viel besser für ihre Zwecke als das Bild des Davidsohnes und politischen Königs.

---

[1]) Die Frage, ob Jesus den Titel Menschensohn bereits selbst gebraucht, wage ich hier nicht zu erledigen. Die dagegen vorgebrachten sprachlichen Bedenken scheinen mir durch das oben Gesagte erledigt zu sein. Aber es bleiben sonstige Bedenken. Vor allem liegt die Tatsache vor Augen, daß nachweisbar an zahlreichen Stellen unserer Evangelienliteratur der Titel »Menschensohn« erst nachträglich eingedrungen ist. Als ständig wiederkehrende Selbstbezeichnung hat Jesus den Titel nicht gebraucht. Daß er ihn einmal vorübergehend verwandt hätte, ist dagegen nicht unmöglich. Sicher ist, daß er in der Theologie der Urgemeinde schon die zusammenfassende Bezeichnung für Jesu Wesen geworden ist. Mit dem Titel Menschensohn hat man hier Jesus als den himmlischen (präexistenten) Messias, der zum Gericht als Weltrichter kommen werde, darstellen wollen. Unmöglich erscheint mir dagegen die Annahme, daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Titel — durch ein Mißverständnis der Danielstelle — erst auf griechischem Grund und Boden entstanden sein sollte. Für diese Annahme liegen seine Wurzeln zu tief in der auf palästinensischem Boden erwachsenen Evangelienliteratur. Auch stimmt mit ihr das völlige Zurücktreten des Titels auf dem Boden der griechischen ἐκκλησία — schon von Paulus Zeiten an — durchaus nicht. Wir haben hier Theologie der Urgemeinde. Bedeutsam ist übrigens, daß der Sinn des Titels (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = präexistenter Himmelsmensch und Weltrichter) besonders deutlich noch wieder im Johannesevangelium 1 51, 3 13, 5 27, 6 62, 12 34 zutage tritt. Auch das ist bemerkenswert, daß der Titel »Menschensohn« sich außerhalb der Evangelien gerade in der Stephanusrede Act 7 56 findet, ferner in altchristlichen Quellen, die enge Beziehung zum Judentum oder Judenchristentum zeigen (Justin Apol. I 51 u. ö., Hegesipp b. Euseb. H. E. II 23 13, Lietzmann S. 70). Man beachte auch die Spekulationen über den Menschen in dem judenchristlichen pseudoklementinischen Schriftenkreise. Wenn die spätere jüdische Theologie den Titel im allgemeinen nicht kennt (doch liegt dieser Jer. Taanith 65 a sicher vor, gegen Lietzmann 49), so sind die Gründe hierfür aus dem späteren, immer allgemeiner werdenden Mißtrauen des Judentums gegen derartige heidnisch-christliche Vorstellungen leicht zu begreifen.

7. Auferstehung der Toten. Diejenige Hoffnung, durch die am schärfsten der Unterschied des apokalyptischen von dem altprophetischen Hoffnungsideal heraustritt, ist die auf die Auferstehung der Toten bei der großen Wende der Zeiten. Ja, der Gedanke genügt eigentlich schon allein, um den Abstand der beiden Hoffnungsbilder begreiflich und deutlich zu machen. Wo immer der Gedanke der Totenauferstehung auftritt, muß ja notwendig eine supranaturale Auffassung der Zukunft entstehen, muß die Spannung zwischen diesem und jenem Aion größer und stärker werden. Der Aion, in welchem die Toten auferstehn, muß doch schließlich als ein seinem Wesen nach von diesem Aion verschiedener aufgefaßt werden. Auch der Gedanke des großen Gerichtes Gottes erfährt in diesem Zusammenhang eine wesentliche Erweiterung. Das Gericht Gottes kann von hier aus gesehen wirklich zum Weltgericht werden, es erstreckt sich nicht nur über die ganze gegenwärtige Welt, sondern auch über die ganze Vergangenheit. Die national beschränkte Auffassung des Gerichtes tritt zurück, sittliche Triebkräfte drängen sich vor, der Individualismus kommt zu seinem Recht. Freilich ist die hier vorliegende Entwicklung nur eine sehr allmähliche, oft gekreuzte und gestörte. Die irdischen, nationalen Hoffnungen fluten wieder und wieder übermächtig in den Vordergrund. Erst am Schlusse unserer Periode treten die Vorstellungen rein heraus.

Um die Wende des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts — immerhin merkwürdig spät, wenn wir die Entwicklung anderer Religionen vergleichen — taucht der Gedanke in der Religion Israels auf[1]. In feierlicher und erhabener Weise redet der apokalyptische Dichter der Weissagung Js 24—27. Es soll eine Zeit kommen, in der Jahwe die Hülle, die über alle Völker gedeckt ist, den Tod, vernichten und jede Träne abtrocknen wird 25 7 f. »*Möchten deine (?) Toten wieder lebendig werden, möchten*

[1]) Ich setze als zugestanden voraus, daß diese Hoffnung weder im Hiobbuch — 19 25 bis 27 kann höchstens als ein erstes unklares Aufdämmern derselben verstanden werden —, noch in der Psalmenliteratur — (auch nicht Ps 17 15, 39, 49 16, 73 23 f.) —, noch in der Spruchliteratur (Sprüche Salomo, Jesus Sirach) und im Tobitbuch sich findet, vielmehr hier überall durch bestimmte und klare entgegenstehende Aussprüche, wie durch den allgemeinen Charakter der hier vorliegenden Frömmigkeit ausgeschlossen erscheint. Ezechiel 37 ist nur davon die Rede, daß Gott unter Umständen auch Tote erwecken kann, während im allgemeinen der Satz feststeht, daß Tote nicht wiederkehren. Auch wird der Gedanke nur symbolisch auf das Ganze des Volkes angewandt. Es genügt hier im einzelnen nur auf den unserer Periode so nahestehenden Siraziden hinzuweisen: 7 17. 36, 10 10 f., 14 11 ff., 16 30, 17 1. 27, 28 6, 38 20 f., 40 1. 11, 41 4. 10–13, 44 9 usf., vgl. Tob 3 6. 13, 5 10 (8). F. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judentums, 1892; A. Bertholet, Die israel. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, Freiburg 1899; besonders R. H. Charles, A critical history of the doctrine of future life in Israel, in Judaism a. in Christianity, London 1899, 1—161; Ed.Meyer, Ursprung II 296 ff.

meine Leichen auferstehen. Erwacht und jauchzet, die ihr im Staube liegt. Denn ein Tau des Lichtes ist Dein Tau, und die Erde wird die Schatten ans Licht bringen« 26 19. Durch Daniel und dessen Einfluß bekommt dann die Hoffnung ihren bestimmten nicht wieder verlierbaren Platz in der Apokalyptik. »*Und viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die andern zu Schmach und ewigem Abscheu*« 12 2 f. Freilich hat diese Hoffnung hier sehr bestimmte Grenzen. Sie steht noch nicht in enger Verbindung, wie es scheint, mit dem Gedanken des Weltgerichts, sie tritt nur nachträglich und gleichsam zufällig ein. Sie erscheint beschränkt auf besonders Fromme[1] und besonders würdige Glieder des Volkes Israel, hervorgegangen aus einem Gerechtigkeitsbedürfnis, das sich mit dem allgemeinen Gedanken an den Sieg des Volkes nicht zufrieden gibt und nach einem Ausgleich besonderer Schicksale im Lebensglück der Einzelnen durch ein nachträgliches Gericht verlangt. Ueber Daniel hinüber macht nun der Gedanke der Totenauferstehung in der Literatur der makkabäischen Zeit kaum Fortschritte. Eher sind Rückschritte zu verzeichnen.

In den älteren Henochbüchern herrscht hier große Unklarheit. Ganz kurz scheint in der Tiervision die Auferstehung der besonders frommen Israeliten angedeutet zu sein 90 33. Der Text der wichtigen Stelle I Hen. 22 ist verdorben. Ursprünglich waren hier, wie es scheint, vier Klassen von Toten unterschieden. Von ihnen werden zwei, nämlich die Sünder, welche hier auf Erden ihre Bestrafung noch nicht erhalten haben, und, wie es scheint, die Frommen, die besondere Leiden erduldet haben, zur Belohnung und Bestrafung auferweckt. Und zwar scheint die Vorstellung dabei obzuwalten, daß die Gerechten dann in das irdische Jerusalem (25), die Gottlosen in das daneben liegende Tal Hinnom versetzt werden (27 2). Etwas Aehnliches ist auch in der Erwartung ausgesprochen, daß die gefallenen Engel in ihren Gefängnissen unter der Erde für den Tag des großen Gerichts aufbewahrt werden, um dann noch einmal abgestraft zu werden (s. o. S. 251 f.). — Deutlich wird überall unterschieden zwischen der Pein, welche die Gottlosen jetzt im Hades erleiden, und der Strafe des großen endgültigen Gerichtes. Wie wenig aber die Tragweite der Hoffnung auf Auferstehung hier erfaßt ist, zeigen Zukunftsbilder wie 5 7—9 (10 17), 25 6, in denen ganz in alter Weise von einem langen, glücklichen Leben der Gerechten und ihrem Kinderreichtum in der zukünftigen Zeit geredet wird. In den Paränesen fällt alles Gewicht auf den Gedanken des jenseitigen Gerichtes, aber dieser Gedanke verbindet sich, wie es scheint, nicht mit dem der Auferstehung. An der entscheidenden Stelle ist zunächst nur von einem Gericht über die einzelnen unmittelbar nach dem Tode die Rede

[1]) Daniel scheint besonders die Märtyrer, die für ihren Glauben den Tod erduldet, ins Auge zu fassen. Dieser Zusammenhang zwischen Martyrium und Auferstehungsglauben ist auch weiterhin lebendig geblieben; vgl. II Macc (s. u.) und Apc 20 4 f. Lehrreich ist hierfür Tacitus, Hist. V 5: *animos proelio aut suppliciis peremptorum aeternos putant. Hinc . . . moriendi contemptus.* Dieselbe Verbindung zwischen dem Todesmut der Essener und ihrem Glauben an ein Leben nach dem Tode Joseph. B. II 152 ff. Ein Nachklang dieser Anschauungen bei Tertullian de resurrectione 43 (Schürer II 642, A. 82) u. ö.

102 4—104 5. Wenn dann von diesem Gericht doch noch einmal ein »großes Gericht« (103 8, 104 5) auch für die bereits Verstorbenen unterschieden wird, so wird dasselbe deutlich als ein Gericht über die Geister gezeichnet (103 8, vgl. auch das Zusatzkapitel 108 3. 6. 7—8. 11 ff.). In den vorhergehenden Kapiteln scheint überhaupt nur von dem großen messianischen Gericht auf Erden die Rede zu sein und die jenseitige Welt noch gar nicht berücksichtigt zu werden. Freilich heißt es 92 3 ausdrücklich: »*Der Gerechte wird aus dem Schlaf (dem Todesschlaf) auferstehen*«. Aber c. 92 ist wahrscheinlich eine später hinzugekommene Ueberschrift zu 94 ff. Ebenso ist in der Einleitung zur Wochenvision 91 10 f. vom Auferstehen der Gerechten und der endgültigen Vernichtung der Sünder die Rede. Doch wird auch die Wochenvision erst verhältnismäßig spät entstanden sein. 100 5 ist nur gesagt, daß die (noch lebenden) Gerechten der Zeit der letzten Not durch einen tiefen Schlaf entzogen werden; vgl. 96 2. — Ebenso wie die Paränesen kennen nun zwar die Jubiläen den Gedanken des großen Gerichts und der endgültigen Vernichtung aller Bösen (5 10, 10 8), auch die Hoffnung auf ein glückliches Leben der Verstorbenen, aber nicht den Gedanken der Auferstehung 23 30. Unsicher, schwankend und uneinheitlich sind auch die Vorstellungen der salomonischen Psalmen. Wenn Ps 17 44, 18 6 diejenigen selig gepriesen werden, welche die Tage des messianischen Heils noch erleben werden, so scheint die Auferstehungshoffnung hier nicht vorzuliegen. Dazu stimmt auch die durchaus diesseitig-messianische Gesamthaltung dieser Psalmen. Doch scheint jene Hoffnung Ps 3 11—12 ausgesprochen zu sein: »*Des Sünders Verderben ist ewig und sein wird nicht gedacht, wenn er die Frommen heimsucht ... Aber die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben und ihr Leben ist im Licht des Herrn und wird nimmer versiegen.*« (Es könnte auch der ursprüngliche Sinn der Stelle sein: »*Sie werden sich zum Leben erheben*« und »ewiges« Leben könnte möglicherweise für »langes« Leben stehen. In der griechischen Uebersetzung ist jedenfalls vom ewigen Leben die Rede.) Ps (12 6) 13 11, 14 2. 10 ist nur ganz allgemein vom (ewigen) Leben der Frommen und Verderben der Sünder die Rede; Ps 15 vom Gerichtstag Gottes, aber wieder nicht von der Auferstehung.

Allmählich aber gewinnt der Glaube an die Auferstehung der Toten festere Formen und erringt sich allgemeinere Geltung. Hier wie hinsichtlich der andern modernen Ideen schreiten die Bilderreden Henochs voran. Sie sprechen zum ersten Mal die Erwartung der Auferstehung aller Toten mit vollkommener Klarheit aus. »*In jenen Tagen wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben, und auch die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben. Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen*« 51 1—3, vgl. (38 1. 6), 45 1—3, 61 5. Die Hoffnung der Auferstehung aller Toten verbindet sich hier zugleich mit dem Gedanken des Weltgerichts und gibt diesem eine universale, ethische und wiederum auf den Einzelnen bezogene Bedeutung. Ebenso bestimmt verknüpft der Verfasser des IV Esra Auferstehung der Toten und Gericht: »*Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub läßt los, die darinnen schlafen. Die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind. Der Höchste erscheint*

auf dem Richterthron. Dann kommt das Ende und das Erbarmen vergeht« 7 32 f. Ueber alle Geschlechter soll im Endgericht die Entscheidung erfolgen. »*Einem Kranze (Kreise) soll mein Gericht gleich werden; darin sind die letzten nicht zurück und die ersten nicht voran*« 5 42. Die Ausführung 7 78—101 unterscheidet scharf den jetzigen Zustand der Toten vor ihrem zukünftigen Geschick im Endgericht. Endlich setzt auch II Baruch (vgl. 50 2, 51 1 ff., 52 3, 85 12—15) offenbar den Gedanken der allgemeinen Auferstehung voraus (doch s. u.). Und mit großer Sicherheit erscheinen die Gedanken des Weltgerichts und der Auferstehung Sib. IV 180 f. verbunden: »*Dann wird Gott selbst wiederum die Gebeine und den Staub der Menschen gestalten und die Sterblichen wieder aufrichten, wie sie zuvor waren. Und dann wird das Gericht sein*«. Vgl. Apc Jo 20 11 ff.

Allgemeiner freilich als der Gedanke der Auferstehung aller Toten scheint in der jüdischen Apokalyptik die Hoffnung auf eine Auferstehung nur der Gerechten in Geltung geblieben zu sein. Es ist bemerkenswert, daß Josephus es ausdrücklich als Meinung der Pharisäer hinstellt, daß nur die Gerechten wieder aufleben (A. XVIII. 14) oder, wie er hellenisierend sagt, in einen andern Leib wandern werden, während die Ungerechten ihre Strafe im Hades empfangen[1] B. II 163. Die Grundschrift der Testamente verweilt ausschließlich bei dem Gedanken der Auferstehung der Gerechten Sim. 6, Levi 18, Juda 25, Seb. 10 (Dan 5) (anders Benj. 10)[2]. Ebenso scheint der Verfasser des II. Makkabäerbuches nur die Auferstehung der Gerechten anzunehmen 6 26, 7 9. 14. 36, 12 43 f., 14 46. Auch in unsern Evangelien ist diese Anschauung vertreten; vgl. Lc 14 14 *ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων* und 20 36, wo die Gerechten als *τῆς ἀναστάσεως υἱοί* bezeichnet werden[3]. Eine bemerkenswerte Verbindung beider Gedanken bietet übrigens die Apokalypse des Johannes, nach welcher die besonders Gerechten am Anfang des Zwischenreiches

[1]) c. Apion. II 218 sagt Jos. ausdrücklich, daß denen, die das Gesetz bewahrt haben, »*ἔδωκεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς*«. Pirke Aboth IV 22 ist freilich ein Ausspruch von R. Eleazar Hakkappar (um 200) überliefert: »*Die Geborenen müssen sterben, die Toten wieder aufleben, die Lebenden gerichtet werden.*«

[2]) Vgl. I Hen 61 5. II Bar 30 1 heißt es ausdrücklich: »*Alsdann werden alle die, welche in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen*« (dagegen wird von den Seelen der Gottlosen gesagt, daß sie vor Angst vergehen, weil sie wissen, daß ihr Untergang herbeigekommen ist; vgl. 21 24); auch II Bar 42 7 ist diese Auffassung möglich: »*Denn es nimmt das Verderben die mit, welche sein sind, und das Leben die, welche ihm angehören; und angerufen wird der Staub und zu ihm gesagt: Gib zurück, was nicht Dein ist, und laß auferstehen alles, was Du für seine Zeit aufbewahrt hast.*« Vgl. Volz 241.

[3]) Es ist hier nicht der Ort, auf die nicht mit voller Sicherheit an diesem Punkt festzustellende Meinung Jesu und Pauli einzugehen. Vgl. aber noch *Βίος Ἀδάμ* 13: »*Da wird alles Fleisch von Adam an auferstehen bis zu jenem großen Tag, alle welche heiliges Volk sind.*« c. 28: »*Wenn Du Dich vor allem Bösen bewahrst, will ich Dich wieder aufwecken zur Zeit der Auferstehung*« (vgl. c. 41, wo unter dem »*Menschengeschlecht, das aus Deinem Samen stammt*«, wahrscheinlich nur die Gerechten zu verstehen sind).

erweckt werden, während dann erst beim großen Ende die Auferstehung aller Toten erfolgt. 20 4 ff. 11 ff.

In dem hellenisch bestimmten Judentum tritt der Gedanke der Auferstehung, der so wenig zu hellenischer Anthropologie und Eschatologie paßt, natürlich stark zurück. In der Eschatologie Philos, der Sapientia, des vierten Makkabäerbuches (9 8 f., 13 17, 15 3, 17 5. 18, 18 23), des slavischen Henoch, der Essener (Josephus B. II 154 ff.) ist jeder Gedanke an eine Auferstehung der Toten ausgeschlossen. Merkwürdig ist, daß im Pseudophokylideischen Gedicht neben der Idee des Weiterlebens auch der Gedanke der Auferstehung des Leibes ausgesprochen erscheint V. 103, 104 *καὶ τάχα δ' ἐκ γαίης ἐλπίζομεν εἰς φάος ἐλθεῖν λείψαν' ἀποιχομένων, ὀπίσω τε νέοι* (statt *θεοί*?) *τελέθονται.* Vielleicht liegt hier eine Bearbeitung vor. Aber noch bemerkenswerter ist, daß sich wenigstens in zwei dieser Schriften, welche die Totenauferstehung nicht kennen, dennoch das — ebenfalls unhellenische — Motiv eines großen abschließenden Gerichtes über alle Geschlechter der Menschen findet. Besonders stark tritt es im II Henoch hervor (s. o.); aber auch der erste Teil der Sapientia redet allgemein von einem großen Tag der Entscheidung und Heimsuchung 3 7. 13. 17 f., 4 6. 20, 6 5 f. Hier ist derselbe Tatbestand vorhanden wie in den Paränesen des Henoch und in den Jubiläen. Eine scharfe Abgrenzung zwischen palästinensischer und alexandrinischer Eschatologie ist also nicht nachweisbar. Eine rein griechische Eschatologie bieten doch nur Philo und etwa das IV Makkabäerbuch. Auf die Darstellung der Essener bei Josephus darf man sich nicht unbedingt verlassen. Ueber die eigentümliche Form des Auferstehungsglaubens in der jüdischen Grundschrift von Sib. II s. u.

Auch an Gegnern fehlt es dem Auferstehungsgedanken in unserer Periode nicht. Daß er sich in der ältesten jüdischen Sibylle noch nicht findet, kann weiter nicht wundernehmen. Er tauchte damals, als diese geschrieben wurde, soeben erst auf. Aber der Verfasser des ersten Makkabäerbuches hat den Glauben nicht geteilt. In der Abschiedsrede des Mattathias 2 49—68, in der er hätte zum Ausdruck gebracht werden müssen, fehlt er[1]. Auch das streng pharisäische Judithbuch und I Baruch (vgl. 2 17) kennen ihn nicht. Der Prediger bekämpft mit kalter und skeptischer Ironie die Phantasterei der Neugläubigen 3 18—22. Es scheint beinahe so, daß die ersten Kapitel der Sapientia sich unmittelbar gegen die falsche Weisheit des Predigers richten. Diese Kapitel und vor allem die Paränesen des I Henoch (vgl. namentlich 103—104) zeigen, mit welcher Kraft und Leidenschaft von den Frommen dieser Zeit für den Gedanken des jenseitigen Gerichtes gekämpft wurde, wenn auch seine Form und seine Ausgestaltung noch schwankend waren.

Im Laufe der Zeit aber setzt sich allerdings in Palästina die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten (resp. eine jenseitige Vergeltung) durch. Der neue Glaube wird Dogma, er dringt in die Religion der Masse ein. An ihm scheiden sich Gläubige und Ungläubige, Pharisäer und Sadduzäer. Josephus weist zu wiederholten Malen auf

[1]) 12 43–45 polemisiert das II Makkabäerbuch gegen die »glaubenslose« Darstellung des ersten Buches.

diesen Grundunterschied zwischen den beiden »Sekten« hin A. XVIII. 14, 16; B. II 163 f. Die Evangelien und die Apostelgeschichte zeigen uns deutlich, daß zur Zeit des Lebens und Wirkens Jesu und seiner Jünger diese Stufe der Entwicklung in der jüdischen Religion erreicht war[1]. Für Paulus war der Auferstehungsglaube ererbtes Gut. Das Achtzehn-Bitten-Gebet beginnt mit einem Bekenntnis zu dem Gott, der Tote erweckt. Gott hat drei Schlüssel in seinen Händen, heißt es in späterer Ueberlieferung, die des Regens, der Geburt und der Totenbelebung Taanith 2 a, Wünsche I 408. Aber immerhin blieben zahlreiche und einflußreiche Kreise des Volkes, eben der sadduzäische Priesteradel, gewiß auch weitere Schichten des Volkes dem neuen Glauben fern. Der Streit um ihn war zu Jesu und der Apostel Zeit lebendig. Besondere Schwierigkeit machte es dabei den Neugläubigen, ihren Glauben aus der Schrift zu beweisen (vgl. oben S. 159, 192 f.). Denn freilich hatten die Gegner die Vergangenheit und die Geschichte für sich. Aber was bedeuten Vergangenheit und Geschichte für einen neu aufstrebenden kräftigen Glauben[2]!

Ueber das »Wie« der Totenauferstehung findet sich eine ausführliche Erörterung II Bar 49—52. Danach sollen die Toten zunächst in ihrer irdischen Gestalt auferstehen, dann aber verwandelt werden. Das Aussehen der Gottlosen soll sich zum Schlimmeren gestalten, die Gerechten sollen strahlen im Himmelsglanz. Das ist bereits ein Versuch zur Vergeistigung, wie er dann entschlossener und mit Hilfe einer grundsätzlichen Bestimmung von *πνεῦμα* und *σάρξ* von Paulus durchgeführt wird. Die Durchschnittsanschauung wird man sich hier stark realistisch vorzustellen haben (vgl. den Streit der Schulen Hillels und Schammais über das »Wie« der Totenauferstehung Bereschith Rabba c. 14, Vajjikra Rabba c. 14, Bacher I² 16). Doch fehlen geistigere Auffassungen nicht (s. den folgenden Abschnitt). Verbreitet ist die Anschauung, daß die Toten beim Schall der Posaune, die nach der älteren Auffassung die zerstreuten Israeliten sammelt, auferstehen sollen IV Es 6 23, I Cor 15 52, I Thess 4 16, Bousset Antichrist 166. Der Messias spielt bei der Totenerweckung keine Rolle. Daß er Tote erweckt, ist Gottes Ehrenprädikat (Schmone Esre 1). Sib. VIII 169 f. ist schon aus diesem Grunde christlich. Vgl. Volz 250 f.

---

[1]) Daß der Gedanke der Auferstehung sich in der Assumptio Mosis nicht findet, kann auch daher kommen, daß diese Apokalypse uns nur fragmentarisch erhalten ist. Ebenso läßt sich über die kleineren, in größere Zusammenhänge eingesprengten messianischen Schilderungen II Bar 36—40, 53—74; IV Es 11—13; Sib. V 247 ff. usw. wenig sagen.

[2]) Vgl. Sanhedrin X 1: »*Keinen Anteil an der zukünftigen Welt hat, wer sagt, daß sich die Wiederbelebung der Toten nicht aus der Thora beweisen lasse.*« Rosch haschana 17 a (Wünsche I 329): »*Die Ketzer, die Verräter und Epikuräer, welche die Thora und die Totenauferstehung leugnen und sich von den Wegen der Gesamtheit absondern, ... fahren in die Hölle.*« Der Abschnitt Sanhedrin 90—92 ist hier vor allem bedeutsam, weil er eine ganze Kette von Schriftbeweisen für die Auferstehung der Toten bringt. Unter den Autoritäten befinden sich vor allem auch die Gelehrten aus der ersten Zeit der Schule von Jabne, R. Gamaliel II, Josua ben Chananja, dann R. Ismael, R. Meir usw. Die Beweise erinnern sehr an denjenigen, den Jesus nach Mc 12 26 f. aus der Schrift für die Totenauferstehung führt.

8. Der Zustand der Gottlosen und Frommen nach dem Gericht. Mit alledem vollzieht sich eine sittliche Wendung in der Eschatologie des späthellenistischen Judentums. Neben den Gedanken, daß die Zukunft das Gericht zugunsten Israels über seine Feinde bringe, tritt der andere, daß in Zukunft das Gericht Gottes über alle Menschen ergehe; neben den Gegensatz: Israel und seine Feinde, der verborgen schon in ihm enthaltene Gegensatz: Gottlose und Fromme. So verworren und unklar, durchsetzt von nationalen Ansprüchen und entstellt durch die Leidenschaft der Parteien die neuen Gedanken meistens auftreten, sie sind vorhanden, sie wachsen allmählich empor und beginnen Frömmigkeit und Sittlichkeit zu beeinflussen. »*Wie es ängstlich und gefährlich ist, zu stehen vor dem Angesicht eines irdischen Königs, um wie viel mehr ist es furchtbar und gefährlich, zu stehen vor dem Angesicht des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und die Toten*« (II Hen 39 8) — diese Stimmung hat sicher das Leben der ernsteren, der führenden Geister im Pharisäismus, eines Hillel, Gamaliel, Jochanan ben Zakkai beherrscht. Und wenn Jesus in seiner Verkündigung den Gerichtsgedanken entkleidet von allem Beiwerk nationaler Ansprüche in seiner ganzen Reinheit und sittlichen Wucht ertönen ließ, so fand er bei seinen Hörern einen günstigen Klangboden.

In den meisten hier in Betracht kommenden Quellen wird nun der Zustand der Frommen nach dem Gericht als ein dauernder und unwiderruflicher aufgefaßt.

Die Frommen erhalten das ewige Leben. Dieser zusammenfassende Ausdruck (חַיֵּי עוֹלָם) durchzieht die apokalyptische Literatur[1].

Da 12 2: »*Viele werden erwachen zum ewigen Leben*«. Ps. Sal. 3 12: *ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον.* 9 5, 13 11, 14 3, 14 10: *κληρονομήσουσιν ζωήν* (vgl. Sib. Prooem. Fragm. III 46 f.). 15 13, I Hen 37 4, 40 9: »*das ewige Leben ererben*«. 58 3, II Hen 65 10: »*Alles Verwesliche wird vergehen, und es wird das ewige Leben sein*« (vgl. 42 10 Zusatz). — II Macc 7 9 *αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς*; 7 14; 7 36 *ἀέναος ζωή.* — Vgl. in den synoptischen Evangelien Verbindungen mit *κληρονομεῖν* Mc 10 17 = Lc 10 25, 18 18 (Mt 19 16 *ἔχειν*). Mt 19 29; *εἰσέρχεσθαι εἰς* Mc 9 43. 45 = Mt 18 8 f., Mt 19 17; *ἀπέρχεσθαι εἰς* Mt 25 46; *λαμβάνειν* Mc 10 30, Lc 18 30 usw. Einfaches *ζωή* überwiegt hier *ζωὴ αἰώνιος*: Mc 10 17 = Mt 19 16, Lc 10 25, 18 18; Mc 10 30 = Mt 19 29 = Lc 18 30; Mt 25 46. — Verwandte Ausdrücke: II Hen 50 2 den (zukünftigen) endlosen Aion in Besitz nehmen (ererben); 66 6 Erben des endlosen Aions (Sap. Sal. 5 15); IV Es 14 35 neues Leben; II Bar 14 13 »*sie empfangen die Welt, die Du ihnen verheißen hast*«; 51 3 »*die unsterbliche Welt (Aion)*«. Eliezer ben Hyrkanus (um 100) redet von solchen, die das ewige Leben verlassen

[1]) Das ewige Leben ist der Lohn der guten Werke der Frommen. Daher finden wir oft die Vorstellung von einem Schatz, den die Frommen im Himmel haben, von Vorratskammern, in denen ihre guten Werke aufbewahrt werden I Hen 38 2, IV Es 7 77, 8 33. 36, II Bar 14 12, 24 1 (vgl. schon Ps. Sal. 9 5), Mt 6 20 = Lc 12 33, Mc 10 21 = Lc 18 22 = Mt 19 21. Ueber das Sammeln himmlischer Schätze durch Wohltätigkeit ist ein längerer Ausspruch des Proselyten-Königs Monobazos (in der nachherodianischen Zeit) aufbewahrt (vgl. o. S. 141). — Andere Belege aus der spätjüdischen Literatur Dalman 169 f.

und sich mit dem vergänglichen Leben befassen Beza 15 b, Wünsche I 251 (II Bar 51 15 f.); vgl. Dalman 127—132.

Mit der Vorstellung vom ewigen Leben verbindet sich dann die schon bei Jeremia vorhandene Wendung: der Weg, der zum Leben oder zum Tode führt. I Hen 94 2: »*Bestimmten Menschen eines (künftigen) Geschlechts werden die Wege der Gewalttätigkeit und des Todes offenbart werden*«. Test. Asser 1: »*Zwei Wege hat Gott den Menschenkindern gegeben .... und zwei Plätze und zwei Ziele*«. — In der Sammlung gefälschter Verse heißt es in einem, dem Diphilus (Philemon) zugeschriebenen Cento von Versen: *καὶ γὰρ καθ' ᾅδην δύο τρίβους νομίζομεν, μίαν δικαίων, ἑτέραν δ' ἀσεβῶν εἶναι ὅρον* Clemens Alex. Strom. V 14 211. (Bei Ps.-Justin, de monarchia 3 sind die Verse in das Zitat aus Sophokles geraten.) R. Jochanan ben Zakkai soll in seiner Sterbestunde gesagt haben: »*Vor mir sind zwei Wege, der eine zum Garten Eden, der andere zum Gehinnom, und ich weiß nicht, auf welchen sie mich führen*« Berachoth 28 b; vgl. Akiba, Bereschith R. 21 5 zu 3 22 (Volz 91). II Hen 30 15 »*ich zeigte ihm (Adam) zwei Wege, Licht und Finsternis*«. (IV Es 7 129), Mt 7 13 f., II Bar 85 13, Didache 1 1, Ep. Barnab. 18. Vgl. A. Harnack: Die Apostellehre und die beiden jüdischen Wege. 1886.

Es ist nun freilich zuzugestehen, daß die Vorstellungen vom ewigen Leben innerhalb der jüdischen Apokalyptik selten ganz rein und klar hervortreten. Es ist schon oben darauf hingewiesen, daß die Grundschrift des I Henoch trotz der hier ausgesprochenen Hoffnung der Auferstehung doch das neue Leben der Frommen durchaus als ein fortgesetztes irdisches Leben von sehr langer Dauer auffaßt 5 9, 10 (10) 17, 25 6, vgl. Jub 23 27—29. Und noch mehr, als dies in der Literatur sichtbar wird, wird der Glaube des Volkes an ein zukünftiges Leben durchaus diesseitig, materialistisch gewesen sein. Jesus wird vielleicht wenigstens für seine Umgebung etwas verhältnismäßig Neues gesagt haben, wenn er im Streit mit den Sadduzäern betont, daß es im zukünftigen Leben kein Freien oder Sich-freien-lassen gibt. Die sinnlichen Güter des jenseitigen Reiches, das Essen und Trinken beim festlichen Mahle, das Fernbleiben aller Krankheit, das Wandeln auf grünen Matten und Auen, werden für die Masse immer die größte Anziehungskraft gehabt haben. »*Sie werden mit dem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit ... und werden mit dem Kleide der Herrlichkeit angetan sein*«. I Hen 62 14 f.

Aber es fehlt doch auch nicht an Zeugnissen dafür, daß man das zukünftige Leben wirklich als ein ewiges und zugleich als ein überweltliches, auf eine neue Daseinsstufe erhobenes Leben erfassen lernte[1]. Es ist bereits darauf hingewiesen, wie an einer Reihe von Stellen der apokalyptischen Literatur — Js 25 7, IV Es 8 53, II Bar 21 22, Test. Levi 18, I Cor 15 25 f. 55, Apc Jo 21 4 — die endgültige Vernichtung des Todes ausgesprochen ist. Das neue Leben der Frommen wird mit himmlischem Glanze umwoben.

[1]) I Hen 38 2 spricht von den Geheimnissen der Gerechten, die offenbar werden.

Leben und Licht werden ergänzende Begriffe. Die Frommen sollen leuchten wie der Glanz der Himmelsfeste, wie die Sterne am Himmel, sie sollen jenen himmlischen leuchtenden Wesen gleichen, die dort oben am Himmel still ihre Bahnen ziehen. Die Gestirne sind nach den Vorstellungen des Judentums ja belebte Wesen, Engel (s. u. Kap. XVI). Und ausdrücklich wird dann auch gesagt, daß die Frommen sein werden wie die Engel. Eine bemerkenswerte Baraitha mag hier noch angeführt werden: »*In der zukünftigen Welt gibt es weder Essen noch Trinken, weder Fortpflanzung noch Vermehrung, sondern die Frommen sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und erfreuen sich am Glanz der Gottheit*« Kalla Kap. 2, Klausner 20 f.; als Ausspruch Rabs wiederholt Berachoth 17 a, Wünsche I 39. — Man vergleiche Paulus Rm 14 17 *οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Es ist möglich, daß schon der Rabbine Paulus bis zu einem gewissen Grade diese geistige Anschauung vom Jenseits besessen hat. Im allgemeinen sind derartige religiöse und ethische Gedanken vom Jenseits in den apokalyptischen Aeußerungen des Judentums freilich sehr selten.

Die Hoffnung, daß die Gerechten leuchten werden wie die Sterne, ist zum ersten Mal Da 12 3 ausgesprochen; vgl. Sap. Sal. 3 7: »*Zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie helle leuchten, und wie Funken im Schilfrohr werden sie sprühen.*« I Hen 108 11—14, II Hen 66 7 (siebenfach mehr denn die Sonne). IV Es 7 97. 125, II Bar 51 1 ff. (die Frommen werden sich nach der Auferstehung verwandeln; »*Ihr Glanz wird alsdann in verschiedenen Gestalten erstrahlen und das Aussehen ihrer Angesichter wird sich in leuchtende Schönheit verwandeln*«), Mt 13 43. Zur Verbindung Licht und Leben vergleiche: I Hen 58 3 Licht des ewigen Lebens, 5 7, 38 4; Ps. Sal. 3 12 *ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου.* II Hen 42 10 (Zusatz); II Bar 48 50. Heranzuziehen ist auch die Schilderung der hellen Totenorte der Gerechten mit dem hellen lichtspendenden Wasserquell (Lebensquell) I Hen 22 2—9. Daß die Frommen den Engeln gleichen sollen, sagen bereits die Bilderreden. I Hen 51 4 f. »*Alle werden Engel im Himmel werden, ihr Antlitz wird vor Freude leuchten.*« Sap. Sal. 5 5 »*Wie wird er (der Fromme) nun unter die Söhne Gottes gerechnet und hat ein Besitztum unter den Heiligen?*« II Bar 51 10 »*In Himmelshöhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein.*« 51 12: »*Die Herrlichkeit der Gerechten größer als der Engel.*« Mt 5 9, Lc 6 35, Mc 12 25 und Par., Lc 20 36; vgl. Volz 326 ff., 358 ff.

Noch eine andere Vorstellung hängt mit diesem Gedankenkreis zusammen, nämlich die von den himmlischen Kleidern, welche die Gläubigen erhalten werden. Ursprünglich ist die Vorstellung von himmlischen Kleidern, wie die des Essens und Trinkens eine sinnlich realistische. Schöne Kleider und Kronen gehören zum herrlichen zukünftigen Leben. Aber allmählich wird das himmlische Kleid nichts anderes als die äußere herrliche Erscheinungsform der Gläubigen im Jenseits, »der neue Leib«. I Hen 62 14 »*Und dies soll euer Kleid sein, ein Kleid des Lebens bei dem Herrn der Geister*«. Ganz deutlich und bereits in einer eigentümlichen Verbindung mit sakramentaler Vorstellung (Oelsalbung) liegt dieser Gedanke II Hen 22 8 ff. vor (vgl. besonders noch 56 2). In der Ascensio des Jesaia kann der Seher nicht eher zum höchsten Himmel aufsteigen, als bis ihm sein himmlisches Kleid von dort entgegengebracht ist

9 1—2. Er sieht im höchsten Himmel die Kronen und Kleider der Gläubigen, die diese einst bekommen sollen 9 9—13, vgl. 8 14. 16, Apc Jo 3 4. 5. 18, 6 11, 7 9, II Cor 5 3 ff. Ueber religionsgeschichtliche Parallelen s. Bousset, Himmelsreise der Seele. Archiv für Religionswissensch. IV 3, 233 f. Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 118; Erlösungsmysterium S. 96 ff. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt.

Demgegenüber gilt auch das Geschick der Gottlosen als ewig, unwiderrufbar[1]. »*Es ist dort nicht wieder eine Gelegenheit für die Buße und nicht ein Ende für die Zeiten .... und nicht ein Wechsel für die Wege und nicht eine Gelegenheit für Gebet ..... und nicht Erlangung von Erkenntnis ..... und nicht Gelegenheit für die Reue der Seele*« II Bar 85 12 f. Ueberall wo, wie wir oben gesehen haben, zwischen dem vorläufigen Aufenthalt im Hades und einem endgültigen Gericht noch geschieden wird, wird sicher der durch dieses herbeigeführte Zustand als definitiv betrachtet. Dabei schwanken die Vorstellungen zwischen der Idee einer endgültigen Vernichtung und einer ewigen Peinigung, und hinzu kommt endlich noch die dritte Auffassung, derzufolge zwar die Gerechten auferstehen, die Gottlosen aber im Hades bleiben. So wechseln auch die Bilder für das Schicksal der Gottlosen; die gebräuchlichsten sind: Finsternis, Nacht und Dunkel, Vernichtung, Verwesung, Feuerpein und Qualen. Vorbildlich wird hier vor allem Js 66 24 (vgl. Sach 14 12). Bemerkenswert ist, daß von einer seelischen Qual der Gottlosen, ihrer Gottesverlassenheit, von vergeblicher Reue oder Schmerz fast nie die Rede ist. (Doch vgl. die Schilderung des Zwischenzustandes IV Es 7 81—87).

Die Vorstellung der Vernichtung scheinen die Paränesen des Henoch zu bevorzugen 94 1. 6. 7. 10, 95 6, 96 6 (ihr werdet verwelken und vertrocknen, weil ihr die Quelle des Lebens verlassen habt), 96 8, 97 1, 98 10. 14, 99 1. 11 (in der Scheol sollt ihr getötet werden). Ps. Sal. 3 13: ἡ ἀπώλεια τοῦ ἁμαρτωλοῦ εἰς τὸν αἰῶνα 13 11, 14 6: ἡ κληρονομία αὐτῶν ᾅδης καὶ σκότος καὶ ἀπώλεια καὶ οὐχ εὑρεθήσονται, 15 10 ff. Man beachte die Korrelate zu ἀπώλεια: ᾅδης, σκότος. II Macc 7 14. 16, II Bar 30 5(?), IV Es 8 38 (Tod, Gericht, Verderben), 7 48. 61. Zu dem synonymen Gebrauch von Finsternis und Verderben vgl. I Hen 63 6, 92 5, 94 9 (108 14). IV Es 7 125, Sib. IV 43: »*Er wird die Gottlosen zurück ins Dunkel schicken*«. Vgl. σκότος τὸ ἐξώτερον Mt 8 12, 22 13, 25 30. Ueberall da, wo die Vorstellung herrscht, daß nur die Frommen auferstehen, verbindet sich damit eher der Gedanke der Vernichtung der Gottlosen, als der der ewigen Qual. S. o. S. 270 f.

Zur Vorstellung von ewiger Verdammnis, Strafe und Pein vgl. Da 12 2 (nach Js 66): »*Viele werden erwachen zu Schmach und ewigem Abscheu*«. I Hen 91 15 (das große ewige Gericht). 103 8 »*das große Gericht in Finsternis, Ketten und lodernden Flammen*«. Die Strafe der gefallenen Engel wird als eine ewige gedacht 10 6. 12. 13, 90 24 f. Nach I Hen 27 2, 90 26 wird sicher auch eine langdauernde Pein der Gottlosen angenommen. II Hen 9—10 ist sowohl Para-

[1]) Seltsamerweise bemißt Akiba das Strafgericht über die Fremden im Gehinnom auf 12 Monate Edujoth II 10. Bacher I ² 329. Er denkt wohl kaum an eine Apokatastasis, sondern an eine dann folgende ewige Vernichtung.

dies wie Hölle, der überaus schreckliche Ort, von Anbeginn der Welt zubereitet, daher auch ewig (Mt 25 41). II Bar 44 12 »*die, welche zur Pein dahingehen*«, 78 6 »*gerichtet werden und Pein erleiden*« (51 5, 83 8), 83 10—21, 85 13, IV Es 7 36 f. 75. 84, 8 59 (Durst und Pein; vgl. Lc 16 24), Mt 25 46 *κόλασις αἰώνιος*.

Besonders oft ist von der Feuerqual, dem Brennen im Feuer die Rede: I Hen 10 6. 12 f., 90 24—26, 100 9, 108 4—6, IV Es 7 36 f. (Ofen der Gehenna). II Bar 44 15 »*Der Aufenthalt der übrigen wird im Feuer sein*«. 59 2, 85 13 »*der Urteilsspruch zum Verderben, der Weg zum Feuer, der Pfad zur Gehenna*«. 48 43 »*Unzählige sind es, die das Feuer frißt*«. — Vgl. dazu im NT *γέεννα τοῦ πυρός*: Mt 5 22, Mc 9 43. 45. 47 (= Mt 18 9); *πῦρ ἄσβεστον*: Mc 9 43. 48 (Mt 3 12 = Lc 3 17); *πῦρ αἰώνιον*: Mt 18 28, 25 41, Jud 7; *λίμνη τοῦ πυρὸς* [*καὶ θείου*] Apc Jo 19 20, 20 10. 14. 15, 21 8; *κάμινος τοῦ πυρός* Mt 13 42. 50. Paulus kennt nur das Reinigungsfeuer I Cor 3 13 (anders II Th 1 8) vgl. Hebr 10 27. Uebrigens ist es auch da, wo unsere Quellen von Feuerqualen reden, nicht überall sicher, ob eine ewige Qual gemeint, oder nur an das Vernichtungsfeuer gedacht ist. Vgl. Da 7 11, I Hen 98 3, 102 1, 48 8 f. Jub 36 10. Test. Sebul. 10. Ps. Sal. 15 4. Sib. Prooem. 81 f. II Bar 48 39. 43(?).

Vermischung verschiedener Bilder, z. B. I Hen 103 8 »*Finsternis, Ketten, lodernde Flammen*«. 63 10 f. »*Flammen der höllischen Pein, Finsternis, Scham*«. (10 13). II Hen 10 u. ö. Vgl. endlich auch das nicht ganz hierher gehörige Wort Sap. 4 19 »*sie werden zu einem verachteten Leichnam und zum Gespött*« (Js 66 24). Vgl. zum Ganzen Volz 282 ff.

Während die streng nationale Zukunftshoffnung sich wesentlich damit zufrieden gibt, daß in Zukunft Israel die Herrschaft zufällt und die Heiden unterworfen werden, wird nun der religiös-ethische Gedanke lebendiger. Das neue Leben ist Gemeinschaft mit Gott. »*Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen*« I Hen 62 14 (45 4). »*Und die Himmel werden sich auftun und die Segnungen des heiligen Vaters herabströmen, und er wird den Geist der Wahrheit über uns ergießen*« Test. Juda 24 (armenischer Text); vgl. Levi 18, Dan 5. Gott wird im Paradies mitten unter den Seligen weilen *Βίος Ἀδάμ* 13 (Volz 357). Vor allem wird darauf Gewicht gelegt (vgl. Apc Jo 7 15—17, 21 3—7), daß im neuen Aion die Ungerechtigkeit und die Sünde ganz verschwinde. »*Darauf werden die Wurzeln der Ungerechtigkeit abgeschnitten werden*«, »*sie werden unterhalb des Himmels vernichtet werden*« heißt es bereits in der Wochenvision I Hen 91 8. 11 (vgl. 91 17: »*Die Sünde wird von da an bis in Ewigkeit nicht mehr genannt werden*«). Besonders betonen die Bilderreden diesen Gedanken der völligen Scheidung. Wenn das Ende kommt, dann soll auf Erden die Gemeinde der Gerechten, die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen erscheinen 38 1, 62 8. Der Messias wird das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen, die von nun an nicht mehr gehindert werden soll 53 6. Dann sollen die Sünder aus den Häusern der Gemeindeversammlung und der Gläubigen vertrieben werden 46 8. Ja, sie werden ganz und gar von der Oberfläche der Erde verschwinden, in den Himmel sollen sie nicht hinaufsteigen und nicht auf die Erde gelangen. Ihre Wohnstätte soll in der Unterwelt sein, es wäre ihnen

besser, sie wären nie geboren 38 1—4, 41 2, 45 1 f. 5 f, 53 2, 62 10—13, Apc Jo 21 8. An Stelle des Volkes Israel, das über seine Feinde herrscht, ist in diesem Zukunftsbild die Gemeindeversammlung der Frommen (die Synagoge oder die Kirche) getreten, die dann allein auf Erden vorhanden sein soll[1].

9. Die Welterneuerung. Nach der Auferstehung der Toten und dem Weltgericht soll die große Welterneuerung eintreten. Die »neue Welt« soll kommen. Von einem neuen Himmel und einer neuen Erde ist bereits in den späten Stücken Js 65 17, 66 22 die Rede. Was in der älteren Periode israelitischer Eschatologie höchstens in einigen Andeutungen und vorübergehenden Wendungen vorliegt, ist aber in der jüdischen Apokalyptik zusammenhängende Anschauung geworden[2]. Die neue Welt ist der ewige, leidlose, zukünftige Aion, der im schroffen Gegensatz zu diesem Aion steht, in welchem die auferstandenen Toten leben in der Fülle des Lichts, aus dem die Gottlosen und Ungerechten, Beliar und die Schar der bösen Engel, die wilden Tiere, Krankheit, Not nnd vor allem der Tod verschwunden sind, in dem das Leben der Frommen und Gerechten auf eine höhere Stufe des Daseins erhoben, ewiges Leben ist. So oft auch die jüdische Apokalyptik bei der Schilderung dieser neuen Welt entgleist und dem Bilde ganz irdische, materielle Züge und einen Beisatz nationaler Leidenschaftlichkeit beimischt, so ist doch die Idee der artverschiedenen neuen Welt, die Idee einer wirklichen Welterneuerung tatsächlich vorhanden und bricht sich allmählich Bahn.

Im einzelnen zu vergleichen[3] sind namentlich folgende Stellen: I Hen 91 16 f. (Wochenvision, nach dem Engelgericht): »*Der erste Himmel wird verschwinden und vergehen, ein neuer Himmel wird erscheinen . . . Danach werden viele, zahl-*

[1]) Vgl. den Ausspruch R. Ismaels ben Elischa um 110, Siphre Num. 117 (Dalman 172): »*Es ist Freude vor dem Ort (Gott), wenn die, welche ihn erzürnen, aus der Welt verschwinden.*«

[2]) Greßmann (vgl. besonders § 15, 141 ff.; § 16, 161 ff.; § 18 f., 193 ff.) ist diesen Spuren weiter nachgegangen und hat eine schon vor dem Prophetismus liegende altisraelitisch-volkstümliche Eschatologie behauptet, in der neben andern Vorstellungen auch die Erwartung vom Weltuntergang durch einen Weltbrand oder eine Weltflut und von einer völligen Erneuerung der Welt bereits heimisch gewesen wäre. Die Formel »der Tag Jahwes« beziehe sich auf diese Weltkatastrophe. Was er insbesondere über Weltbrand und Weltflut in der vorexilischen Prophetie ausführt, scheint zum Anfechtbarsten seines Buches zu gehören. Die Weissagungen bei Zephanja 1 3. 18 stehen doch recht vereinzelt. Auf sicherem Boden bewegt er sich, wenn er die Erwartung der Wiederkehr paradiesischer Zustände für das vorexilische Zeitalter festlegt. Aber diese Hoffnung der Rückkehr des goldenen Zeitalters ist eine weit verbreitete und sehr naive Vorstellung und setzt die (astronomisch begründete) Theorie von Weltkatastrophen nicht voraus. Uebrigens gibt er (s. namentlich 244 ff.) unbedingt zu, daß sich die geschlossene Anschauung der jüdischen Apokalyptik nicht aus jenen älteren Bruchstücken entwickelt haben könne (247) und nimmt mit Gunkel (Forschungen I 23) eine zweimalige Einwanderung fremden Stoffes in die jüdische Religion an. Wir können deshalb von seinen Aufstellungen hier absehen.

[3]) S. o. den Abschnitt über diese und jene Welt.

lose Wochen in Ewigkeit . . . sein«. Nach I Hen 72 1 wird die Ordnung der Gestirne so lange bestehen, bis »die neue, ewig dauernde Schöpfung« geschaffen wird. Jub 1 29 »*Vom Tage der [Schöpfung an bis zum Tage der] neuen Schöpfung, wann Himmel und Erde und alle ihre Kreatur erneut werden wird*« (50 5). Alle Zeitunterschiede sollen im neuen Aion aufhören II Hen 65 7, II Bar 32 6: »*Größer aber als diese . . . Trübsale wird der Kampf sein, wenn der Allmächtige seine Schöpfung erneuern wird*« (31 5), 44 12 »*die neue Welt*«, 57 2, IV Es 7 75 »*die Zeiten, in denen Du die Schöpfung erneuern wirst*«. Mt 19 28 hat hierfür den treffenden Ausdruck *παλιγγενεσία* (Gal 6 15, II Cor 5 17 *καινὴ κτίσις*. Apc Jo 21 1 ff.) Eleazar aus Modein, Mechilta 51 b, zu Ex 16 25 (Bacher I² 195) zählt unter den guten Gaben der Zukunft neben dem künftigen Aion »die neue Welt« (עוֹלָם חָדָשׁ) auf. Vgl. Targum Onk. zu Dt 32 12 und den Anfang des Kaddisch-Gebetes (Dalman 305). Nach Sanhedrin 97 b soll einer doch wohl ziemlich späten Ueberlieferung gemäß die Welt im Jahre 4291 untergehen, und der Heilige seine Welt nicht eher als nach 7000 Jahren erneuern; Wünsche II 3, 194. Andere Stellen bei Dalman 145. Zu allgemeinerem Gebrauch scheint der Begriff der neuen Welt erst in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts gekommen zu sein. Aber die Sache ist älter.

Nur hier und da, häufiger erst in späterer Zeit, finden wir die Anschauung von der Welterneuerung in einer dogmatisch fixierten und ausgeprägten Gestalt, als Lehre vom Weltuntergang durch Feuer und von einer darauf erfolgenden Neuschöpfung.

Die erste Spur begegnet, wie es scheint, in einer Sammlung gefälschter Verse. Hier sind dem Sophokles (Justin de monarchia 3; vgl. Clemens Alex. Strom. V 14 121 f.) eine Reihe von Versen untergeschoben, in denen der Weltuntergang durch Feuer und die Apokatastasis (*κἄπειτα σώσει πάνθ' ἃ πρόσθ' ἀπώλεσεν*) vorgetragen ist. Namentlich in der sibyllinischen Literatur ist die Lehre vom Weltbrand heimisch. Die vierte Sibylle schließt mit der Weissagung, daß Feuer über die ganze Welt kommen und Land und Meer ausbrennen, und danach Gott die Menschen erneuern wird 172—182. Die fünfte Sibylle bringt eine Reihe derartiger Drohungen 155—161, 206—213, 274 f. (344—349), 447, 512—531. Nach V 155 ff. soll ein Stern vom Himmel fallen und die Erde verbrennen. Vgl. namentlich noch die groteske Schilderung des Kampfes der Gestirne miteinander 206—213, 512—531. Hervorgehoben wird hier (vgl. schon Am 7 4 ff.), daß selbst das Meer verbrennen wird (V 159 vgl. 447, Ass. Mos. 10 6, Apc Jo 21 1. Auch in der christlichen Sibyllistik spielt der Weltbrand eine große Rolle III 54 ff., 72 f., 83 ff. — Leider kann in der reizvollen Schilderung des Weltbrandes II 196 ff. (vgl. VIII 243. 337 ff., 412 f.) zwischen der ursprünglich jüdischen Sybille und der christlichen Bearbeitung nicht mehr mit Sicherheit geschieden werden. Wie in Sib. II und III, so bildet in der späteren Ueberlieferung das Gemälde des Weltbrandes den einförmigen Abschluß fast sämtlicher Antichristapokalypsen. (Vgl. Bousset, Antichrist 159 ff.; ferner noch das Hystaspesfragment, Justin Apol. I 20. Hippolyt, Philosophumena IX 30.) — Diese Lehre vom Weltbrand ist nun auch in der jüdischen Tradition mit der Sage der Weltflut zusammengebracht. Dann entsteht die Anschauung, daß die Welt zweimal ihren Untergang findet, einmal durch Wasser, das andere Mal durch Feuer: Vita Adae 49 f., Jos. A. I 70 f., II Petr 3 5—13. Die Vorstellung ist auch in der Aeußerung (Mechilta 57 a zu Ex 18 1) des Eleazar von Modein vorausgesetzt (Bacher I² 195 f. vgl. Sebachim 116 a, Wünsche II 4, 20). Auch Philo spielt in seinen

Schriften — hier sicher stoischen Einflüssen folgend — auf den Weltuntergang durch Feuer an, obwohl dieser für seine Gesamtweltanschauung keine Bedeutung hat: de providentia I 35, 55, Quaest. in Gen. II 100. (De Abr. § 41 ff. und 133 ff.) Vita Mosis II (III) § 263. De victimis 6, M. II 242. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung 1892 S. 12 (Anm.). Ueber die religionsgeschichtlichen Probleme, die hier vorliegen, vgl. Kap. XXV.

10. Die Wohnung der Gerechten und der Aufenthalt der Gottlosen. In der neuen Welt, auf der erneuerten Erde wird nun die Wohnung der Gerechten sein. Besonders verweilen die Bilderreden bei diesem Gedanken. Unter dem verwandelten Himmel, auf der verwandelten Erde soll die Gemeinde der Gerechten ihren Aufenthalt haben 45 4—6, 51 5; die Unterschiede und Grenzen zwischen Himmel und Erde verschwinden. Die Gerechten werden Engel im Himmel genannt 51 4.

Mit besonderer Vorliebe wird als der Aufenthalt der Frommen in der neuen Welt das Paradies genannt. Die Vorstellungen[1] von dem Paradies[2], dem Gottesgarten oder dem Garten Eden sind mannigfaltiger und komplizierter Art. Es ist eine weit verbreitete volkstümliche Vorstellung, daß es irgendwo, weit in der Ferne einen wunderbaren Garten, ein Götterland, ein Land oder eine Insel der Seligen gibt. Das Alte Testament weiß von diesem seligen Land, daß einst die ersten Menschen dort gewohnt haben und von dort vertrieben wurden. Seitdem hat niemand es gesehen. So finden sich im Alten Testament auch nur einzelne zerstreute Andeutungen auf den Gottesgarten (Gen 13 10, Js 51 3, Ex 36 35, Joel 2 3). Nach Ez 28 12 ff. liegt der heilige Gottesgarten hoch oben auf einem Berge, dort wandelt der göttliche (Urmensch?) Kerub unter feurigen Steinen (Sternen?). An den Farben der Schilderung erkennen wir deutlich, daß wir es hier mit einem volkstümlichen Mythus zu tun haben. Etwas mehr erfahren wir in der späteren Literatur, namentlich in den Henochbüchern. Hier ist abweichend von der Auffassung der Genesis das Paradies als Ort der Auserwählten und Gerechten gedacht 61 12 (alle Auserwählten, die in dem Garten des Lebens wohnen). 70 3 f. (vgl. 60 8. 23, Apc. Abr. 21). Henoch schaut dort die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen. Er sieht dort auch den König des Paradieses, den Auserwählten und seine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister, Gottes 39 4. 6. 7. Dort im Paradies sind die Männer, die den Tod nicht geschmeckt haben, die alten Führer des Glaubens, die dort mit dem Sohn Gottes weilen IV Es 6 26, 7 28, 13 52, 14 9. 49, I Hen 70 3, *Βίος Ἀδ.* 37. Das Paradies liegt am äußersten Ende des Himmels, wohin Henoch durch Wirbelwinde

[1]) Vgl. zum folgenden H. Gunkel, Forschungen I 48 ff.; Kommentar z. Genesis[4] 35 ff.; Greßmann S. 207 ff., namentlich 221 ff.

[2]) Ueber die Namen des Paradieses Eden (Edem), פַּרְדֵּס usw. s. Volz 374.

(vgl. 70 2 auf Wagen des Windes) getragen wird 39 3, 60 23 (65 2, 106 8), bald im Nordwesten (70 3), bald im Norden (77 3), während 32 3—6 seine Lage nicht näher bestimmt ist. Kap. 24 f. steht der paradiesische Lebensbaum auf einem hohen Berge und soll in der Endzeit nach »Norden« (25 5 l. πρὸς βορρᾶν) verpflanzt werden. Man wird vermuten dürfen, daß diese Vorstellung in einem Volk entstanden ist, dessen Land im Norden (oder Osten) von hohen Bergen umsäumt war. Dort an den Grenzen der Erde, wo Himmel und Erde sich berühren, auf hohem Berge liegt das Land der Seligen, der Paradiesesgarten[1]. Es ist nun bemerkenswert, daß in unserer Literatur hier und da das Paradies nicht mehr als eine irdische Oertlichkeit aufgefaßt, sondern geradezu in den Himmel verlegt wird. Henoch sieht das vorweltlich gegründete Paradies bei seiner Auffahrt im dritten Himmel (II Hen 8—9, vgl. 49 2). Eine ähnliche Vorstellung setzt Paulus II Cor 12 3 f. voraus. Dem Verfasser des IV Esra ist das Paradies ein präexistenter übernatürlicher Wohnort[2] 7 36—38. Möglicherweise ist hier eine Verbindung zweier Vorstellungskreise eingetreten. Das Paradies, der Gottesgarten, das Land der Seligen scheint mit der Anschauung von der wunderbaren Gotteswohnung oben über dem Himmelsgewölbe kombiniert zu sein.

Diese Vorstellungen vom wunderbaren Gottesgarten haben nun die israelitisch-jüdische Eschatologie beeinflußt. Der paradiesische Gottesgarten ist ja eine Größe der Urzeit. Das Götterland, das goldene Zeitalter steht am Anfang der Menschheitsgeschichte. Der Gottesgarten war der Aufenthalt der ersten Menschen. Dort weilen die Frommen der Urzeit. Nun entsteht die Anschauung, daß die seligen Zustände der Urzeit wiederkehren[3]. Jerusalem, der Zionsberg, das heilige Land sollen in den Paradiesgarten verwandelt werden. Spuren dieser Anschauung finden sich bereits in der vorexilischen Prophetie (Js 11 u. ö. s. o. S. 260 f.)[4]. Wenn es in den prophetischen Weissagungen des öftern heißt, daß der Zionsberg in der Endzeit der höchste Berg werden soll (Js 2 2, Mich 4 1 vgl. Ez 40 2, Sach 14 10), so erinnern wir uns an die Vorstellung, daß das Paradies hoch oben auf dem heiligen Gottesberg

[1]) Besonders bezeichnend sind diese Vorstellungen in den späteren Adamslegenden ausgeprägt, vgl. vor allem die syrische Schatzhöhle von Bezold, hrsg. u. übers. S. 7. Jub. 4 26 wird unter den heiligen Orten Gottes neben dem Garten Eden der Berg des Ostens genannt.

[2]) Vgl. II Hen 42 (85) eine Uebergangsvorstellung (Das Paradies geöffnet nach dem dritten Himmel und verschlossen nach der Erde hin). Zur Präexistenz des Paradieses vgl. IV Es 6 2 f., 3 6; zu seiner Erschaffung am dritten Tage Jub. 2 7; II Hen 30 1 (Volz 374).

[3]) Vgl. zu diesem Uebergang: Gunkel, Genesiskommentar[4] 35 ff.: Schöpfung und Chaos 87, 111, 367—371.

[4]) Vgl. Greßmann 207 ff.

gedacht wird. In einem eschatologischen Hymnus heißt Jerusalem »*der äußerste Nord, des großen Königs Stadt*« (Ps 48 3). Im Norden (s. o. S. 283) lag eben der Paradiesesberg Js 14 13. Attribute desselben werden also auf Jerusalem übertragen. In unserer Literatur spielt die Erwartung von der Wiederkehr paradiesischer Urzustände eine große Rolle (s. o. S. 260 ff., II Bar 29 f., 72 f., Test. Levi 18). Nach den Bilderreden Henochs soll am Ende der Tage die Gemeinde der (im Paradies versammelten) Gerechten auf Erden mit »dem Auserwälten« (dem Messias) sichtbar werden 38 1. Da wo das Paradies bereits als ein himmlischer Ort gedacht wird, wird erwartet, daß es sich vom Himmel herab auf die Erde senken werde. Am großen Gerichtstag wird es zugleich mit der Gehenna erscheinen IV Es 7 36—38 (123). Und dieses überweltliche Paradies soll nun der Wohnort der Gläubigen in der seligen Zukunft sein. »*Denn es werden vor ihnen ausgebreitet die weiten Räume des Paradieses, und es wird ihnen die hoheitsvolle Schönheit der lebenden Wesen gezeigt werden, die zunächst des Thrones sind, und aller Heerscharen der Engel.*« »*Denn in den [Himmels]höhen jener Welt werden sie wohnen.*« II Bar 51 11. 10, vgl. IV Es 8 52—54, Sib. Fragm. III 48 ff.; II Hen 65 10. Vgl. noch Test. Dan 5 (*Ἐδέμ*), Levi 18 (*παράδεισος*), *Βίος Ἀδάμ* 13, 28, II Hen 42 Zusatz.

Mit der Vorstellung vom Paradies hängt die vom Lebensbaum zusammen. Der Lebensbaum spendet den Gläubigen eine wunderbare und überirdische Unsterblichkeitsspeise I Hen 25 4—5 (zu diesem Zweck wird er am Ende der Tage nach dem Berg Zion versetzt). Levi 18, *Βίος Ἀδάμ* 22, 28. IV Es 9 19 spricht in feierlicher Weise von »dem ewigen Tisch, der geheimnisvollen Weide«; vgl. 8 52. Sib. Prooem. Fragm. III 48 ff. (süßes Brot vom gestirnten Himmel). Sib. III 746 (Honig vom Himmel her). II 318, Lc 22 16. 18. 30, (Mt 26 19, Mc 14 25), Apc Jo 2 7 (17), 22 2. 14, II Bar 29 8. Besonders mythologisch mutet die Beschreibung des Lebensbaumes II Hen 8 an (s. u. Kap. XXIV). Vita 36 und *Βίος* 9 ist der Baum ein Oelbaum (vgl. II Hen Rec. B. 8 5, 22 8). Eine besondere Rolle spielt auch die Vorstellung von dem Paradiesesstrom[1]. Von den hohen Bergen am Ende der Welt, auf denen man sich das Paradies dachte, brausen mächtige Ströme lebenspendend auf die Erde herab. In der Schilderung der Genesis hören wir bereits von einem Strom, der sich in vier Arme teilt. Im slavischen Henochbuch ist von zwei Quellen die Rede, welche fließen lassen Honig und Milch (Oel und Wein) 8 5. So versteht es sich von selbst, daß auch vom heiligen Berge (Zion) der Zukunft ein mächtiger Strom herabfließt. Auch diese Phantasie findet sich bereits in der alttestamentlichen Prophetie: Ez 47 1—12, Joel 4 18, Sach 14 8. Daß sie in unserer Zeit lebendig war, zeigt die Schilderung dieses Paradiesesstromes Apc Jo 22 1 f. (vgl. Apc Abrah. 21). Vor allem wird hier die lebenspendende, Heilung schaffende Bedeutung dieses Stromes hervorgehoben. Neben den Lebensbaum tritt das Lebenswasser. Man vergleiche die Vorstellung vom Wasserquell bei den seligen Totenorten I Hen 22 1 f. (48 1) und vom Wasser des Lebens (Ez 47 1 ff.). Apc Jo 7 17, 21 6, 22 1. 17. Auch die Vorstellung vom Lebensöl gehört hierher II Hen 22 8. Vita Adae 36 ff. *Βίος Ἀδάμ* 9 ff. Pseudoclem. Rec. I 45.

[1]) Gunkel denkt Genesiskommentar[4] 37 bei dem Paradiesesstrom an die Milchstraße kaum mit Recht. Vgl. Greßmann 223 2.

(Bousset, Himmelsreise der Seele, Archiv f. Religionswissensch. IV 1900, 139). In diesem Zusammenhang sei noch die merkwürdige Phantasie erwähnt, daß Gott am Ende den Leviathan und Behemoth schlachten läßt und die Frommen von deren Fleisch essen sollen I Hen 60 7 ff., II Bar 29 4, IV Es 6 49—52, Targum Ps.-Jonathan und Fragm. Targum zu Nu 11 26 f. (Weissagung des Eldad und Medad: »*Die Israeliten werden mit Wonne von dem Stier, der ihnen von Anbeginn bereitet war, genießen.*«) Baba bathra 74b (Wünsche II 2, 176). In der iranischen Eschatologie ist das Mark des geschlachteten Rindes Hadhayôš für die Frommen Unsterblichkeitsspeise (Söderblom l. c. 226). Bemerkenswert ist endlich noch die Vorstellung, daß das Paradies durch eine Mauer abgetrennt und geschützt sein wird II Hen 65 10 vgl. Sib. III 705 f. V 251, Apc Jo 21 12 f.; vgl. dazu Greßmann 227 f.

Eng verwandt, aber doch nicht identisch mit der Paradiesesvorstellung ist die andere von der himmlischen Stadt. Sie hat ursprünglich mit der Vorstellung vom Gottesgarten nichts zu tun. Denn aller Wahrscheinlichkeit nach ist diese himmlische Stadt gar nichts andres als das Himmelsgewölbe, das sich über der Erde wölbt, der wunderbare Bau Gottes, des großen Werkmeisters (II Hen Prooem.), der von unsichtbaren Säulen getragen in der Luft schwebt, mit seinen funkelnden und glitzernden Juwelen geschmückt, mit seiner goldnen Straße Apc Jo 21 21, mit den (den Tierkreisbildern entsprechenden) zwölf Toren und seiner Mauer mit zwölf Fundamenten von Edelgestein (Apc Jo 21 12. 19 f.). Diese Vorstellung ist dann mit der Hoffnung auf Erneuerung des irdischen Jerusalems verbunden, und so entsteht die Idee einer Herabkunft des himmlischen Jerusalems am Ende der Tage [1].

Angedeutet ist das Motiv bereits I Hen 90 28 ff. Nach I Hen 53 6 wird Gott auf der neuen Erde das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen. Vgl. Test. Dan 5 (im überarbeiteten Text). II Hen 55 2 (das oberste Jerusalem). Erst nach der Zerstörung Jerusalems wird diese Idee zur vorherrschenden: IV Es 7 26 (die unsichtbare Stadt, das verborgene Land), 8 52, 10 54—59, 13 36. II Bar 4 2—6 (das präexistente Jerusalem, das dem Mose auf dem Berg Sinai gezeigt wurde und nach dessen Vorbild das irdische Heiligtum erbaut wurde). Im NT vgl. Gal 4 26, Hebr 12 22, Apc Jo 3 12, 21 2, 21 9, 22 5. Natürlich fließen in der Apokalyptik die Vorstellungen vom Paradies und himmlischen Jerusalem zusammen. II Bar 4, IV Es 8 52, Test. Dan. 5.

Der Ort der Gottlosen. Es ist schon oben (s. S. 278) bemerkt, daß die Vorstellung von dem Endgeschick der Gottlosen eine

[1]) S. Boussets Kommentar zur Apc Jo 21 9–22 5. In der Beurteilung der Idee vom himmlischen Jerusalem stimmt er Gunkel (Genesiskommentar [4] 35 ff. u. ö.) durchaus zu. Wir haben es hier übrigens mit einer weitverbreiteten volkstümlichen Phantasie zu tun. Hierher gehören alle Ueberlieferungen von der wunderbaren verschollenen Stadt, vom Palast in der Luft, vom Schloß auf dem Meer, von der ins Meer versunkenen Stadt, von der Stadt im Berge. Mc Queen (Expositor IX 9, 1924, 220—226) macht aber darauf aufmerksam, daß das Stadtbild Babylons nicht nur den hellenistischen Städtebau, sondern auch das Idealbild des künftigen Jerusalem beeinflußt hat. Besonders deutlich ist dies in der oben (S. 261) erwähnten Schilderung von dem Tempelturm, den »der selige Mann« in Jerusalem zweifellos nach babylonischem Vorbild als ein zweiter Bel errichtet (V Sib. 414 ff.).

doppelte ist und hin- und herschwankt zwischen dem Gedanken der Vernichtung und dem der qualvollen Verdammnis. Im ersteren Falle erhalten sich die alten Hadesvorstellungen. Bei der großen Auferstehung bleiben die Gottlosen, während die Gerechten auferstehen, an dem Orte des Todes, dem Hades. Wenn der Ort der Verdammten als äußerste Finsternis, ihr Zustand als der der Vernichtung und der Verderbnis geschildert wird, so gehören diese Bilder ursprünglich der ersten Vorstellungsreihe an. Auf der andern Seite entsteht die stärkere realistische Vorstellung von der Hölle. Dann wird zwischen Hades und Hölle ein mehr oder weniger deutlicher Unterschied gemacht. Der Hades, die Scheol, ist dann der Ort, an welchem die Toten insgesamt bis zur Auferstehung in einem mehr traumartigen Zustand der Auferstehung entgegenharren. Erst nach der Auferstehung gehen die Verdammten an den eigentlichen Ort der Pein und Feuerqual. Stark realistisch wird dieser Ort der Qual zuerst hier und da als ein bestimmter irdischer Ort aufgefaßt. Das Tal Hinnom גֵּיהִנֹּם bei Jerusalem, in welchem die Israeliten noch in der Königszeit dem Moloch opferten und das durch die Weissagungen der Propheten ein Ort des Grausens geworden war, wird nun zu der Stätte, an welcher die Gottlosen im Angesicht der frommen Israeliten auf dem Zionsberg gequält werden sollen Js 66 24, I Hen 27, 90 26 f. Aber sehr bald wird diese Vorstellung vergeistigt, und es entsteht das Bild von einem jenseitigen, transzendenten Ort der Qual: *γέεννα, γέεννα τοῦ πυρός, κάμινος τοῦ πυρός, λίμνη τοῦ πυρὸς καὶ θείου, φρέαρ τῆς ἀβύσσου* (Apc Jo 9 1), *πῦρ αἰώνιον* usw. Die Bilderreden denken sich, wenn sie so oft betonen (s. o.), daß die Gottlosen von der Oberfläche der Erde verschwinden sollen, den Strafort der Verdammten als unterirdisch (vgl. besonders I Hen 53). Auch im Neuen Testament wird die ursprüngliche, realistische Vorstellung vom Tal Hinnom überwunden sein, vgl. Lc 16 23—26, wenn auch nirgends deutlich gesagt wird, wie und wo man sich die *γέεννα* dachte. Nach IV Es 7 36 ist der »Ofen der Gehenna«, »die Grube der Pein« ein präexistenter, vor der Welt zubereiteter Ort. Dieser Ort »erscheint« am jüngsten Tag, wie das Paradies und das himmlische Jerusalem. II Hen 8—10 schaut der Ekstatiker die vorweltlichen Orte der Seligkeit und Verdammnis im dritten Himmel[1].

ANHANG. DIE IDEE DES ZWISCHENREICHES

Deutlich heben sich somit, wenn wir genauer in die jüdische Apokalyptik hineinschauen, die beiden verschiedenartigen Gedankenkreise, der irdisch begrenzte messianische und der transzendente

[1]) Diese Vorstellung ist ganz einzigartig. Es scheint, als wenn hier eine schon vorhandene Schilderung von Hölle und Paradies in das Schema der sieben Himmel erst eingerückt ist. Nach altbabylonischer Anschauung ist der dritte, nach spätbabylonischer der siebente Himmel der höchste (Meißner, Bab. II 108).

apokalyptische, voneinander ab. In der großen Mehrzahl der einzelnen Apokalypsen liegen sie nun freilich ineinander, zu seltsamen Gebilden verschlungen. Im Buch Daniel, das nur kurze Andeutungen über die Zukunft gibt, tritt die Unvereinbarkeit der verschiedenen Gedanken noch nicht deutlich heraus. In den älteren Abschnitten des ersten Henoch überwiegen die irdisch sinnlich-»messianischen« Hoffnungen. Doch dringen überall die transzendenten Bestandteile ein. Dieselbe Eigenart zeigt das Buch der Jubiläen. Umgekehrt überwiegen in den Bilderreden die mehr transzendenten Hoffnungen, doch ohne daß die irdischen ganz zurücktreten. In den Testamenten ist auf Grund einer streng-dualistischen Grundanschauung der Hoffnungsgedanke sehr geistig und transzendent ausgestaltet. Die Besiegung Beliars, seiner bösen Geister und schädlichen Tiere, das Wohnen Gottes auf Erden, die Auferstehung der Frommen sind hier Grundbestand der Hoffnung. Auf der andern Seite ist in den hervorragendsten Psalmen der salomonischen Sammlung (Ps 2, 8, 17, 18) der Blick durchaus auf das Diesseits und das messianische Zeitalter im engeren Sinn beschränkt. Die Assumptio Mosis beschreibt das Ende der Welt als einen gewaltigen Kampf Gottes mit dem Satan, aber zum Gedanken des Weltgerichts und einer jenseitigen Vergeltung ringt sie sich nicht durch. Sie bleibt mit ihrer Betrachtung ganz in dem politisch-nationalen Gegensatz hängen: das Ergebnis jenes ungeheuren Kampfes ist Israels Triumph über seine Feinde. Am reinsten und überweltlichsten ist der Charakter des II Henoch. Hier tritt der Gedanke des Jenseits, des großen ewigen Aions, in voller Klarheit heraus, die nationalen Ansprüche sind vollständig verschwunden. Das große Gericht kommt durchaus und nur nach seiner religiös-sittlichen Seite zur Geltung.

Ungemein starke Verschiedenheiten im Gedankengehalt und in der Stimmung liegen hier dicht, oft unvermittelt nebeneinander. Es konnte nicht ausbleiben, daß man versuchte, in die krause und bunte Masse einigermaßen System und Ordnung zu bringen. Das ist der Ursprung der Lehre vom Zwischenreich. Durch die Lehre vom Zwischenreich schuf man Ordnung und Harmonie zwischen jenen ganz auseinanderstrebenden Gedankenkreisen alter und neuer Hoffnung. Die Lehre vom Zwischenreich drückt das Siegel auf unsre Auffassung von dem durchgehend doppelten Charakter der jüdischen Eschatologie. In ihr trennen sich die beide Ströme, der »Messiasglaube« und die »Apokalyptik«, die meist in unklarer Vermischung ineinander fließen, so daß ein jeder in seiner Eigentümlichkeit klar heraustritt.

Wie es scheint, begegnet uns dies Motiv des Zwischenreiches zuerst in der zeitlich allerdings schwer festzulegenden Wochenvision des I Henoch 93 1—14, 91 11—19 (dazu als Einleitung vielleicht 91 1—10). Der Weltverlauf ist hier in zehn Wochen abgeteilt.

Die achte Woche, die als Periode des Schwertes und des Neubaus Jerusalems gekennzeichnet ist, bedeutet bereits die messianische Zeit. Die neunte und zehnte Woche sind dann die Wochen des Endgerichts, und erst am Ende der zehnten Woche soll die neue Schöpfung erscheinen. Die dritte jüdische Sibylle in der uns vorliegenden Form kennt ebenfalls ein messianisches Zwischenreich (652—660), das am Ende durch den Angriff der versammelten Völker (Gog- und Magog-Idee) bedroht wird und dem dann nach ihrer Vernichtung Gottes Herrschaft folgt[1]. Ist es unmöglich, den zeitlichen Ansatz dieser beiden Stücke genauer zu bestimmen, so bekommen wir einen Anhaltspunkt für die zeitliche Festlegung des Motivs vom Zwischenreich durch die Beobachtung, daß Paulus I Cor 15 23—28 es bereits voraussetzt. Es wird also sicher bereits um die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts existiert haben. Dann gewinnt diese Idee in der jüdischen Apokalyptik die Herrschaft. Sie liegt in ausgeprägter Form Apc Jo 20 vor. Seitdem hier die Dauer des Zwischenreiches auf tausend Jahre[2] bestimmt war, wird in der christlichen Ueberlieferung die Lehre vom Zwischenreich als Chiliasmus bezeichnet. Eben zur selben Zeit wie der Verfasser der Johannesapokalypse ordnen auch die Verfasser des IV Esra und II Baruch ihren reichen apokalyptischen Stoff durch die Annahme des Zwischenreiches. Nach IV Es 7 28 ff. dauert die Herrschaft des Christus vierhundert Jahre. Darauf soll er sterben — wie alles Irdische — und dann erst erwachen die Toten und beginnt das ewige Gericht. Nach 12 34 (Adlervision) währt das Reich des Messias, bis das Ende und der Tag des Gerichtes kommen. Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, gilt dasselbe natürlich auch vom Regiment des »Menschensohnes« in der sechsten Vision. Nach II Bar 30 (verglichen mit 29 3) kehrt der Messias am Ende seiner Herrschaft in den Himmel zurück, und darauf erfolgt die Auferstehung. 40 3 heißt es: »*Seine Herrschaft wird beständig sein für immer, bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt, und bis die oben genannten Zeiten sich vollenden*«; nach 74 2 sollen die messianischen Zeiten »*das Ende dessen, was vergänglich, und der Anfang dessen, was unvergänglich ist*«, sein. In der samaritanischen Eschatologie stirbt

[1]) Ich halte es nicht für erlaubt, die Gegensätze, die in den salomonischen Psalmen etwa zwischen 17 44, 18 6 und 3 12 (16) liegen, durch den Gedanken auszugleichen, daß das in Ps 17 geschilderte Reich des Messias nur als Zwischenreich zu denken sei. Vielleicht haben die salomonischen Psalmen verschiedene Verfasser, und der Blick des Verfassers von Ps 17 und 18 ist eben ganz auf das Diesseits und das messianische Reich beschränkt. Vgl. auch o. S. 271.

[2]) Eduard Meyer, Ursprung III 621 denkt an iranischen Ursprung; aber die iranische Vorstellung vom Zwischenreich (*hamêstakân*) ist andersartig. Vgl. ebd. II 67; Söderblom, La vie future S. 125 f. Immerhin darf man vielleicht auf die schon von Theopomp bezeugte (bei Plutarch, de Isid. 47) Tausendjahrteilung verweisen; vgl. Söderblom S. 254.

der Ta'eb nach langem Regiment[1]. Dann beginnt das Gericht und die große Welterneuerung. Diese Abtrennung des messianischen Zwischenreiches vom großen Ende hat auch die spätere Dogmatik der Rabbinen weithin beherrscht. An einer Reihe von Stellen des babylonischen Talmuds wird ein bestimmter Unterschied zwischen den Tagen des Messias und der künftigen Welt gemacht[2]. Allerdings scheint die Unterscheidung erst ziemlich spät allgemein durchgedrungen zu sein. Nach Berachoth I 5 stellt Ben-Soma (Schüler des Akiba) »diese Welt« noch einfach den Zeiten des Messias gegenüber. Erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts begegnen uns Aussprüche von Rabbinen, die einen bestimmten Unterschied zwischen den Tagen des Messias und dem *'ōlām habbā'* machen[3]. Denselben Unterschied setzt das ihn bekämpfende Wort R. Samuels (Schüler Akibas) voraus: »*Zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias ist kein anderer Unterschied, als daß die Beherrschung durch die Reiche ein Ende haben wird*«[4]. Bezeichnend ist auch der Ausspruch R. Chijas ben Abba um 200: »*Alle Propheten haben nur in bezug auf die Tage des Messias geweissagt, aber von der künftigen Welt gilt: Kein Auge hat es gesehen, Gott, außer Dir*«. Aber die Unterscheidung muß tatsächlich viel älter sein. Das beweist die aus früherer Zeit (Ende des 1. Jahrhunderts) überlieferte Debatte über die Dauer des messianischen Reiches, welche selbstverständlich jene Unterscheidung voraussetzt. Eine Sammlung von Entscheidungen der Rabbinen wird an verschiedenen Stellen der jüdischen Ueberlieferung mitgeteilt: Sanhedrin 99 a, Schocher Tob zu Ps 90, Pesikta R. c. 1 (Bacher I² 139). Es finden sich Bestimmungen auf 40, 400, 1000, 2000 Jahre usw.; R. Eliezer ben Hyrkanos, R. Eleazar ben Asarja, R. Jose der Galiläer, also vor allem Rabbinen am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts beteiligen sich. Als Gewährsmann der Ueberlieferung von 400 oder 1000 Jahren (die Ueberlieferung schwankt) wird R. Eliezer ben Hyrkanos genannt. Vgl. Loewy, Messiaszeit und zukünftige Welt. Monatschr. f. d. Judentum 1897, 392—409; Klausner 17—33.

KAPITEL XIV

DIE ESCHATOLOGIE UND DER RELIGIÖSE INDIVIDUALISMUS

Die Entwicklung der Religionen in der hellenistischen Zeit steht im Zeichen des Individualismus. Die Nationen

[1]) Nach Petermann, Reisen I 284; vgl. Expositor Ser. V 1, 1895, 170.

[2]) Vgl. die Aussprüche Rabbi Jehudas I (Sebachim 118 b) und R. Jehudas ben Ilai (Arachin 13 b) bei Klausner 20 und R. Chisdas (Pesachim 68 a) bei Volz 63.

[3]) Schabbath 151 b (Wünsche I 170). Pesach. 68 b (Wünsche I 224 = Sanhedrin 91 b, Wünsche II 3, 152 f.). Berachoth 34 b (Wünsche I 57).

[4]) Vgl. Schabbath 63 a (Volz 63); auch unter dem Namen R. Jochanans überliefert Sanhedrin 99 a (Wünsche II 3, 206); Berachoth 94 b (Wünsche I 57).

sind in einem vollkommenen Auflösungsprozeß begriffen, der ja schon vorher begonnen hat und nunmehr durch das Vordringen griechischer Weltkultur auf seinen Höhepunkt kommt. An die Stelle der Völker treten große, mächtige Staatengefüge ohne innere Einheit und Lebendigkeit und ohne Seele, d. h. ohne Religion. Es ist zwar eine offizielle Staatsreligion vorhanden, aber sie stammt aus der Fremde und gehört den herrschenden Schichten. Bei der Masse des Volkes zieht sich die Frömmigkeit aus dem äußeren Getriebe zurück, sie wird aus einer Sache der Nation und des Staates zur Privatsache. In der griechischen Volksreligion erobert sich ein Gott, der früher im Kreise der nationalen Götter kaum hervorgetreten ist, ein immer steigendes Ansehen und allgemeinere Geltung. Es ist Asklepios, der Gott der Heilkunst und der Wunder, dessen großes Heiligtum in Pergamon der berühmteste Wallfahrtsort der damaligen Zeit wird. Man sucht bei der Gottheit vor allem Schutz in den Nöten des einzelnen Lebens, vor Krankheit und Tod, Rat in allerlei Ungemach und Unfällen. Der ägyptische Sarapis und mancherlei syrische Baale übernahmen einfach die Rolle des Asklepios. In kleinen privaten Gelehrtenkreisen, den späteren nachplatonischen, stoischen und pythagoräischen Schulen, den astronomischen und astrologischen Priesterschulen der Chaldäer, den ägyptischen Priestergilden erhält die Religion ihre Pflege, Förderung und Weiterbildung. Vor allem verschafft sich die platonische Anthropologie und Eschatologie, das Hohelied von der Göttlichkeit der menschlichen Seele und ihrer himmlischen Heimat und der darauf sich gründende starke religiöse Individualismus weithin Eingang. Kommt schon darin iranisch-chaldäische Mischreligion mittelbar zum Ausdruck, so nimmt auch unmittelbar von Babylon aus der astrologische Fatalismus — eine streng individualistische Religionsform — seinen Weg in den Westen und findet namentlich in der vornehmen Welt begeisterten Glauben. Die griechische Kulturwelt überzieht sich mit einem Netz von Geheimbünden, Mysterienvereinen. Und die Mysterienreligionen wenden sich fast ohne Unterschied des Stammes und der Nation an den Einzelnen, sie wollen dem Einzelnen etwas bieten, ihm Glück und Sicherheit seines Lebens im Diesseits, vor allem aber im Jenseits gewährleisten. Sie rufen jeden und heißen jeden willkommen, der es wagt, unter mancherlei Opfern, Mühen und Gefahren in ihre Geheimnisse einzudringen und ein Geweihter zu werden. Von Aegypten und Kleinasien, wo der Zersetzungsprozeß der Religion bereits am längsten dauerte, gehen die Haupteinflüsse aus. Aber auch die persische Religion wird auf ihrem Wege nach Westen zu einer Mysterienreligion. Nun erst gar der wieder auftauchende Glaube niederster Stufe: Zauber, Gespensterglaube, Geister- und Totenbeschwörung! Ueberall hört der Glaube auf, Sache der großen organischen Gemeinschaften, der Staaten, Völker oder Stämme, zu sein, überall

wird er zur Angelegenheit der Einzelnen oder kleiner, mehr oder weniger zufällig zusammengewürfelter Kreise.

Das Judentum steht mitten in diesem Strom der Entwicklung und nimmt daran Teil. Die Entwicklung, die bereits mit dem Exil begonnen hat, vollendet sich in unsern Jahrhunderten. In dem Maße, wie die jüdische Religion sich vom nationalen Leben löst und die Formen der synagogalen Gemeinde annimmt, wird die Frömmigkeit in ihr auch Sache des Einzelnen. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde der Frommen ist ja nun nicht mehr etwas Selbstverständliches, mit der Geburt innerhalb der betreffenden Nation Gegebenes, sondern sie wird von dem einzelnen Frommen durch willensmäßigen Entschluß, durch Unterwerfung unter das Gesetz in seinem ganzen Umfang und durch eine dementsprechende gesamte Lebenshaltung mühsam erworben. Die Kluft, die sich zwischen den einzelnen Gliedern des Volkes, den Frommen und den Gottlosen, auftut, wird beinahe ebenso breit, wie diejenige, die zwischen dem Angehörigen des eigenen Volkes und dem fremder Völker klafft. Und wiederum strömen von außen — namentlich in der Diaspora — die Angehörigen fremder Nationen dem jüdischen Volk zu und werden als mehr oder weniger gleichberechtigt anerkannt. Während die alte Kultusfrömmigkeit noch etwas Unpersönliches hat, und während ihre Pflege in den Händen einer abgeschlossenen Priestergilde liegt, vollzieht sich in der neuen synagogalen Frömmigkeit mit der neuen Art ihres Gottesdienstes (Schriftverlesung, Predigt, Gebet) eine ungeheure Demokratisierung und Individualisierung der Religion. Es liegt ganz in dem Willen und der Anstrengung des Einzelnen, wie tatkräftig und handelnd er sich an dem synagogalen Leben beteiligen will. Die neuen Führer der Frömmigkeit sind die Gelehrten, die Theologen. Aber diese Führerschaft kann sich jeder durch eisernen Willen und zähe Anstrengung erwerben. Eine neue Art von Aristokratie bemächtigt sich der Frömmigkeit, aber zu dieser Aristokratie kann sich jeder durch persönliche Energie hinzugesellen: Frömmigkeit ist Bildung, die Frommen sind die Gebildeten, die Studierten. Wer seine Thora nicht lesen kann, wer im Gesetz nicht unterrichtet ist, ist Amhaarez, gehört zur Masse. Und die Masse ist unfromm.

Nichts aber hat so sehr diese Richtung der Frömmigkeit des spät hellenistischen Judentums gefördert wie seine Eschatologie. Erst in dem Gedanken der jenseitigen Vergeltung bekommt der religiöse Individualismus seinen festen Halt und seine straffe Zusammenfassung. Der hochgespannte und religiös ungleich wertvollere Individualismus der Psalmen hat eben doch diesen Halt nicht besessen. An ihrer völligen Diesseitigkeit war diese Frömmigkeit zusammengebrochen. Der Psalmenglaube, der die Gerechtigkeit Gottes in dem einzelnen kleinen Leben, in den Grenzen

des Diesseits hatte greifen wollen, war den harten Tatsachen des Lebens nicht gewachsen gewesen. Er hat sich zwar in manchen Aeußerungen zu einer wunderbaren Höhe des frommen Selbstverzichts und der Gottinnigkeit erhoben. Aber jene Aeußerungen bleiben vereinzelt. Eine Reihe von Psalmen (37, 39, 49, 90), das Hiobbuch, einige Kapitel im Jesus Sirach, der Prediger Salomos, zeigen eine ganze Tonleiter von Stimmungen, in die sich jener mächtige Glaube der Psalmen allmählich auflöst und verdämmert: Ein gewaltiges Ringen und Sichaufbäumen gegen die Härte und Undurchdringlichkeit göttlicher Fügungen, das trübe, stille Sichbescheiden, das Seufzen unter der Last der Vergänglichkeit, die erwachende Zweifelsucht, die ruhige und überlegene Gelassenheit, die Empfehlung, den Augenblick zu genießen und sich seiner zu erfreuen (Sir 14 14 ff.):

»Laß Dir nicht einen guten Tag entgehen,
Und Deinen Anteil an rechtem Genuß gib nicht auf ...
Gib und nimm und erquicke Dich selbst!
Denn in der Unterwelt kann man Wohlleben nicht verlangen ...
Wie die grünen Blätter am dichtbelaubten Baum —
Die einen welken, die andern wachsen, —
Ebenso ists mit dem Geschlecht von Fleisch und Blut,
Das eine stirbt, das andre wird geboren.«

Man muß sich sehr stark vergegenwärtigen, daß diese Lebensweisheit von einem Manne ausgesprochen ist, der seinerzeit offenbar ein Führer der israelitischen Frömmigkeit gewesen ist. In der vormakkabäischen Zeit hat sich die Psalmenfrömmigkeit und damit die dem Judentum in besonderem Sinne eigentümliche Frömmigkeit überlebt, der Fluß droht zu versanden. Nachdem dann aber der gewaltige, neue Anstoß von der Makkabäerzeit ausgegangen ist, tritt uns der Individualismus in einem neuen Gewande entgegen, im Bündnis mit der Eschatologie.

In zwiefacher Hinsicht kommt die eschatologische Erwartung in Betracht. Schon oben ist darauf hingewiesen, wie der Gedanke des großen Gerichtes Gottes in der Frömmigkeit des Judentums individuelle Bedeutung erlangte[1]. In der Tat, je universaler das Ende aufgefaßt wird als ein Gericht des guten Gottes über alle bösen Mächte, je mehr es hinübergreift über den Gedanken des Triumphes Israels über seine Feinde, je fester es sich mit der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten verbindet, je stärker die Ueberzeugung wird, daß dann eine strenge Scheidung zwischen den Gottlosen und den Frommen Israels vorgenommen wird, desto größere Bedeutung muß der Gerichtsgedanke für das Gewissen und die Lebenshaltung der einzelnen Frommen

[1]) Vgl. für die Einzelheiten der Entwicklungsgeschichte des Auferstehungsgedankens den entsprechenden Abschnitt, oben S. 269—274.

gewonnen haben. Und umgekehrt ist es gerade der religiöse Individualismus, der an der Erweiterung der Zukunftshoffnungen Israels mitgearbeitet hat. Wenn bei Daniel und noch im ersten Henoch die Auferstehung der Toten in der Art gedacht wird, daß nur diejenigen von den Toten auferstehen, die eine besondere Belohnung oder Bestrafung zu erwarten haben, so kommt deutlich zum Ausdruck, wie stark der Individualismus und die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit in bezug auf das einzelne Leben hier mitgesprochen haben.

Bemerkenswert ist aber weiter, daß die Vorstellung einer jenseitigen Vergeltung auch noch in einer anderen Form auftaucht. Neben das allgemeine Gericht tritt nämlich die Vergeltung für den Einzelnen gleich nach dem Tode. Man beginnt, den Zustand der Toten in der Unterwelt unterschiedlich zu gestalten und zunächst verschiedene Orte im Hades für die Frommen und Gottlosen anzunehmen. Die Entwicklung schreitet hier teilweise schon so weit fort, daß man sich die Frommen nach ihrem Tode gar nicht mehr in der Unterwelt dachte, sondern an einem himmlischen Orte, im Paradies, unter Gottes Thron und in Gottes Nähe. In dem hellenistisch bestimmten Judentum wird dann überhaupt nur diese Form der Hoffnung auf eine jenseitige Vergeltung ausgebildet, während man die der Auferstehung der Toten ablehnte.

Nachweisbar ist der Gedanke einer Vergeltung unmittelbar nach dem Tode für uns zuerst in der Grundschrift des I Henoch. In c. 22 scheint die alte Vorstellung von der Unterwelt überwunden. Zwar wird sie hier noch im Westen unter oder in der Erde gedacht. Aber es werden drei (oder vier?) Orte unterschieden. Die Gottlosen wohnen an rauhen und dunklen Orten, die Gerechten aber an einem freundlichen Ort bei der hellen Wasserquelle, dem wunderbaren Wasser des Lebens, das irdische Menschen vergeblich suchen. Mit besonderer Lebendigkeit behandeln die »Paränesen« den Gedanken dieser Vergeltung nach dem Tode. Ja, er scheint bei ihnen allein oder doch wenigstens ganz vorwiegend herrschend zu sein. Allerlei Gutes, Freude und Ehre ist für die Geister (man beachte diesen immer wiederholten Ausdruck) der Gerechten bereitet, ihre Geister sollen sich freuen, vielerlei Gutes wird ihnen zum Lohn für ihre Mühen gegeben werden, ihr Los soll besser sein als das der Lebenden, ihr Gedächtnis vor dem Angesicht Gottes nicht vergehen, sie sollen leuchten wie die Lichter des Himmels 103 1—4, 104 1—5; vgl. 108 8—13. Dagegen sollen die Seelen der Sünder in die Unterwelt fahren. Dahin »*wo das große Gericht stattfindet, in Finsternis, Ketten und lodernden Flammen*« wird ihr Geist kommen für alle Geschlechter bis in Ewigkeit 103 5—8; vgl. 108 6 f. 14 f. Ebenso bestimmt vertreten die Jubiläen diese Hoffnung 23 30 f.: »*Ihre (der Frommen) Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viele Freude haben*«. Für die Gottlosen ist auf der andern Seite die Unterwelt und die Finsternis der Tiefe zugleich die Stätte des Gerichts 7 29, 22 22, 24 31 f. Ob die Psalmen Salomos an einigen Stellen den Gedanken einer Vergeltung unmittelbar nach dem Tode aussprechen, wird nicht ganz klar (s. o. S. 271).

Dabei wird die Vorstellung vom Hadeszustand mehr und mehr durchbrochen. I Hen. 108 11 heißt es: »*Aber nun werde ich*

die Geister der Guten, die zum Geschlecht des Lichtes gehören, rufen und werde verklären die in Finsternis Geborenen . . . . Ich werde in ein helles Licht die hinausführen, die meinen heiligen Namen liebten, und ich werde jeden Einzelnen auf den Thron seiner Ehre setzen«. In den Bilderreden schaut Henoch (39 4 ff.) die Wohnungen der Gerechten und Heiligen offenbar an einem himmlischen Ort bei den Engeln und den Auserwählten, unter den Fittichen des Herrn der Geister. 61 12 wohnen die Auserwählten schon vor dem großen Ende im Garten des Lebens (ähnlich ist die Vorstellung in den späteren Stücken 60 8, 70 3—4); vgl. noch II Hen 9, 10, IV Bar 10, Lc 16 23 f., 23 43 (an diesen Stellen scheint doch noch mehr die alte Hadesvorstellung etwa im Sinne von I Hen 22 festgehalten zu sein). II Cor 5 1 ff., Phil. 1 23, Apc Jo 6 9, 8 3. 4 (Die Gerechten unter dem Throne Gottes).

Diese Vorstellung von einer jenseitigen Vergeltung unmittelbar nach dem Tode beherrscht die jüdisch-hellenistische Literatur ausschließlich. Die Sapientia behandelt in ihrem ersten Teil wesentlich diese Hoffnung. »*Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren. Nach dem Wahn der Unverständigen (nur) scheinen sie tot zu sein . . . . aber sie sind in Frieden*« 3 1—3, 4 13 f. Die Gerechten werden unter die Söhne Gottes gerechnet 5 5. Aufstieben sollen sie wie helleuchtende Funken 3 7. »*Die Gerechten leben in Ewigkeit, und in dem Herrn ist ihr Lohn*« 5 15. Die Gottlosen sollen »*zu einem verachteten Leichnam werden und zu einem Gespött unter den Toten ewiglich, weil er sie verstummend kopfüber stürzen und sie aus ihren Fundamenten herausschleudern wird*« 4 19, vgl. 3 10. 17 f., 5 9 ff. Wir sehen hier eine vollständige Aufhebung der Hadesvorstellungen; die Gerechten sind nach ihrem Tode im Himmel, die Gottlosen vergehen ganz und gar. Wenn die Sapientia daneben den Gedanken eines großen, entscheidenden Gerichtes am Ende zu kennen scheint (s. o. S. 273), so verbindet sich dieser für sie doch nicht mit der Auferstehung. Nach dem vierten Makkabäerbuch sollen die Frommen und Märtyrer unmittelbar ins ewige Leben eingehen 18 3. Abraham, Isaak und Jakob nehmen sie auf. Die Väter werden ihnen Lob spenden 13 17. Mit den Patriarchen sollen sie Gott leben 16 25. Sie werden dem Chore der Väter zugesellt, nachdem sie reine und unsterbliche Seelen empfangen haben 18 23. Sie wandeln den Lichtweg der Frömmigkeit 17 5, den Weg zur Unsterblichkeit 14 5; vgl. 9 8, 11 7, 17 12. Auf der anderen Seite gehen die Gottlosen nach dem Tode einer ewigen Bestrafung entgegen 9 9. 32, 10 11. 15, 11 3, 12 12, 18 5, vgl. Sib. Fragm. III 43 f. Lobgesang der drei Männer Da. LXX 3 86 (*πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων*). Wie schon erwähnt, ist im Ps. Phokylides die Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele, wenn der Text frei von Bearbeitungen ist, unmittelbar neben dem Gedanken der Auferstehung des Leibes ausgesprochen v. 103—108. In der Sammlung gefälschter Verse handeln zwei Stücke, welche bei Ps.-Justin de monarchia (c. 3) dem Philemon und Euripides (des letzteren Stück ist teilweise echt), bei Clemens Strom. V 14 121 beide dem Diphilus zugeschrieben werden, von der sicher zu erwartenden jenseitigen Vergeltung. Dabei sind hier (vgl. das erste Bruchstück) die echt griechischen Hadesvorstellungen gewahrt. Eine streng hellenische eschatologische Anschauung vertritt endlich Philo (s. u. Kap. XXII). Die Seelen der Menschen sind überweltlicher Herkunft. Der ganze Raum zwischen Himmel und Erde ist mit reineren oder weniger reinen Seelen (Engeln, Dämonen) angefüllt. Die geringwertigeren und weniger reinen unter ihnen sinken in die niederen Regionen und auf die Erde hinunter und geraten hier in den nichtigen, sie beschwerenden und hemmenden irdischen Leib, das Grab der Seele. Die ein

reines Leben geführt haben, finden nach dem Tode vom Leibe befreit den Weg zu den himmlischen Regionen zurück. So gibt es einen ewigen Kreislauf und Reigen der Geister, die einen steigen aufwärts, die andern sinken abwärts. Hier ist die (ursprünglich orientalische) von Plato ausgehende hellenische Eschatologie vollständig und in allem einzelnen angeeignet. Zur Lehre von der Präexistenz der Seelen vgl. Kap. XX.

Als hellenistisch bezeichnet man endlich auch die Eschatologie der essenischen Sekte. Es ist aber möglich, daß Josephus sie in seiner Darstellung (B. II 154 ff.) erst hellenisiert hat, wie er ja auch die pharisäische Lehre von der Auferstehung den Gebildeten seiner Zeit als Lehre von der Wiedergeburt verständlich zu machen sucht. Jedenfalls kannten die Essener die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten nicht, hielten die Seelen für präexistent und nahmen an, daß nach dem Tode die Seelen der Gerechten zu himmlischen Orten emporsteigen, die Ungerechten an dunklen Orten gestraft würden. Spezifisch hellenisch braucht das alles freilich nicht zu sein. Wenn Tacitus Hist. V 5 von dem jüdischen Glauben berichtet: animos proelio aut suppliciis peremptorum aeternos putant. Hinc ... moriendi contemptus, so trifft dieser Bericht am besten auf die Anschauung der Essener zu; vgl. die ähnliche Gedankenverbindung Jos. B. II 152 f.

Die bezeichnende Lehre des palästinensischen Judentums bleibt auf der andern Seite die Auferstehungshoffnung. Sie wird mit der Anschauung einer unmittelbaren Vergeltung nach dem Tode in einer bemerkenswerten Weise verbunden: in der Lehre vom Zwischenzustand[1]. Eine Vergeltung findet nach dieser Lehre schon unmittelbar nach dem Tode statt, aber diese Vergeltung ist nur eine vorläufige, die Freude der Frommen ist noch nicht vollendet; die Strafe der Gottlosen ist zwar vorhanden, aber in ihrer furchtbarsten Gestalt kommt sie erst am Ende der Tage.

Die erste Strafe betrifft den Geist oder die Seele, am Ende aber wird sie Seele und Leib treffen. Teilweise liegt diese Idee bereits in der Lehre von der Bestrafung der gefallenen Engel im I Henoch, in den Jubiläen und II Henoch vor. Die gefallenen Engel haben wohl teilweise ihre Strafe schon bekommen, aber die eigentliche Höllen- und Feuerqual wird ihnen erst am Ende zuteil (s. die betreffenden Stellen oben S. 251 f.). Schon der Verfasser der Grundschrift des Henochbuches hat diese Verbindung auch in bezug auf das Schicksal des Menschen vollzogen (vgl. c. 22 mit c. 25—27; auch die Septuagintaglossen zu Sir 12 6, 16 22). Dieselbe Verbindung haben wir in den Bilderreden Henochs. Die Gerechten befinden sich nach ihrem Tode schon im Paradies, unter den Fittichen des Herrn der Geister 40 5 ff., 61 12, 70 4 u. ö. Aber am Ende der Tage nach der großen Auferstehung der Toten erscheint die Gemeinde der Gerechten und Auserwählten auf Erden 38 1, 53 6 u. ö. vgl. mit 39 6 ff. (Genaueres über die nicht ganz einheitlichen Anschauungen der Bilderreden Volz 138.) Bei dieser Gesamtauffassung kann dann doch der Zwischenzustand auch wieder mehr nach Art der alten Hadesvorstellungen als ein ganz vorläufiger, traum- und schlafartiger aufgefaßt werden. Derartige Anschauungen sind vor allem im IV Esra vertreten. Nach IV Es 7 78—101 sollen die Gerechten sieben Tage nach ihrem Tode ihr ganzes zukünftiges Geschick in Freude und Herrlichkeit voraus-

[1]) Sie entspricht dem persischen *hamêstakân* schon mehr, stimmt aber auch nicht genau überein; vgl. o. S. 288 Anm. 2.

schauen, dann aber sollen sie in ihre Kammern (*promptuaria*, Behälter) versammelt werden. Dort genießen sie, von Engeln bewahrt, die tiefste Ruhe 7 95. Doch heißt es auch wieder, daß sie sich freuen und furchtlos frohlocken 7 96. 98. Die Gottlosen werden nicht in die Ruhekammern gesammelt, sie müssen qualvoll unter Seufzen und Trauern umherirren 7 80. 93. Am Ende erstatten die Kammern die Seelen, die ihnen anvertraut sind, zurück 7 32 (5 37). Aehnliche Vorstellungen zeigt das II Baruchbuch 30 2, 50 2. Der Zustand der verstorbenen Gerechten wird hier als ein Schlafen bezeichnet 11 4, 21 24 (3 2, 10 6); vgl. *Βίος Ἀδάμ* 37, 40—42. Vita 47 f. Paulus schwankt zwischen der alten Hadesauffassung — beachte den bei ihm so häufigen Ausdruck *κοιμᾶσθαι* — I Th 4 13—15, I Cor 15 18. 51 und einer lebendigeren Auffassung II Cor 5 1, Phil. 1 23. Sein Zeitgenosse Jochanan ben Zakkai (Berachoth 28 b) erwartete nach der Ueberlieferung wenigstens, daß die Seelen der Abgeschiedenen sofort entweder den Weg zum Garten Eden oder zum Gehinnom gehen würden (vgl. die Lehre der Pharisäer Jos. A. XVIII 14 f.). Der Verfasser des II Henochbuches, der zwar den Gedanken der allgemeinen Auferstehung nicht kennt, aber doch ein großes allgemeines Gericht annimmt, scheint ebenfalls einen gewissen Zwischenzustand vorauszusetzen 7 1, 40 12. Henoch selbst hofft freilich, sofort in den obersten Himmel, das oberste Jerusalem zu kommen. 55 2.

Mit der Vorstellung von einem Gericht, das über die Seelen der Menschen nach ihrem Tode ergeht, hängen nun noch weitere, allerdings vereinzelte Vorstellungen von dem Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tode zusammen. Auch das Scheiden der Gerechten aus dem Leben ist im Gegensatz zu dem der Gottlosen ein gutes und friedvolles. Engel geleiten und schützen die gute Seele auf ihrem Wege. Ihre guten Werke ziehen ihr gleichsam als schützende Geister voran.

I Hen 102 10: »*Habt ihr wohl gesehen, wie das Ende der Gerechten Friede war?*« Test. Benj. 4, Sap. 2 17. (Aehnliche Sätze, aber doch von ganz anderer Voraussetzung aus, bei Sir 1 13, 11 25 f., 18 24). Genaueres bringt hier Test. Asser 6: »*Das Ende der Menschen erweist ihre Gerechtigkeit, indem sie die Engel des Herrn und des Satans kennen lernen. Wenn nämlich die Seele in Erregung weggeht, so wird sie von dem bösen Geist gequält . . .; wenn sie aber ruhig in Freude den Engel der Friedens erkannt hat, so wird er sie im Leben trösten*«; vgl. Lc 16 22. Die Vorstellung von geleitenden Engeln scheint auch R. Jochanan ben Zakkai in dem weiter unten zu zitierenden Ausspruch Berach. 28 b vorauszusetzen. Ketuboth 104 a (Wünsche II 1, 66) wird ein Ausspruch eines R. Eleazar überliefert, nach welchem dem Gerechten bei seinem Scheiden drei Scharen Dienstengel, dem Gottlosen drei Scharen Würgengel entgegen ziehen; vgl. Test. Job c. 47, 52 ed. James T. St. V 1, 1897, 134 ff. und vor allem Act Pauli c. 11—18, Tischendorf, apoc. apocr. 40—48 (beides Schriften, in denen jedenfalls altes jüdisches Gut verarbeitet ist); die Zosismus-Legende c. 13—14 ed. James T. St. II 3, 1893, 104 f., die Apokalypse Sophonia ed. Steindorff, S. 150. Hierher gehört dann auch der aus einer Assumptio Mosis stammende Bericht von dem Streit der Engel über Mosis Leichnam, Juda 9. Demgemäß findet sich gerade in den Ausführungen und Homilien der Kirchenväter zu Juda 9 lehrreicher Stoff über diese entschieden dem Volksglauben angehörigen Vorstellungen (eine Zusammenstellung bei James, The Testament of Abraham T. St. II 2, 1892, 16—20).

Von großem religionsgeschichtlichen Reiz ist in diesem Zusammenhang Test. Abraham Rez. A. c. 16 f. Hier begegnet Thanatos dem Abraham und teilt ihm mit, daß er den Gerechten in einer schönen Gestalt und in Frieden, den Sündern aber mit wildem Antlitz und Zorn begegne, und daß die gerechten Taten Abrahams zu einem Kranz auf seinem (des Todes) Haupt geworden seien (vgl. Sap. 4 2). Ebenfalls religionsgeschichtlich wertvoll ist die Anschauung, daß die guten Werke dem Gläubigen nach seinem Tode folgen und ihn sicher geleiten. IV Es 7 35 »*et opus subsequetur*«. (Die Annahme eines Hebraismus — Wellhausen und Gunkel bei Kautzsch II 371 — ist überflüssig). Apc Jo 14 13 »*ihre Werke folgen ihnen nach*«. Sota 3 b, Wünsche II 1, 241: »*Wer ein gutes Werk in dieser Welt ausübt, dem schreitet es in jener Welt voran*«. Ep. Barnab. 4 12. Hier scheinen überall Spuren des Einflusses iranischer Eschatologie vorzuliegen; vgl. Böklen 40—48 [1].

Eine genauere Vorstellung von der Himmels- oder Höllenreise der Seele, von einzelnen Himmelsstationen, hindernden Dämonen usw., wie sie uns in späteren jüdischen und christlichen, namentlich gnostischen, Kreisen begegnet, kann man aus der vorhandenen jüdischen Literatur nicht belegen. Daraus wird man kaum schließen dürfen, daß sie überhaupt nicht vorhanden waren. Wir begegnen diesen Anschauungen auf einem andern Gebiet, nämlich in den mannigfachen Darstellungen von Himmelsreisen berühmter Glaubenshelden (vgl. I Hen. 70—71, II Henoch, Testament Levi 2—5, IV Baruch, Visio Jesaiae, die Sophoniasapokalypse, Vita Adae 25 ff., Apokalypse Abrahams). Hier zeigt sich, daß weit ausgesponnene, phantastische Lehren über die Himmelswelten im Judentum zu Hause waren. Und es ist mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß man sich nach Art der Himmelfahrten jener Glaubenshelden auch die Reise der Seele der Frommen ins Paradies und vor den Thron Gottes ausmalte. Ja, es wird sich nachweisen lassen,

[1]) Erwähnt mag ferner werden, daß hier und da Zeichen einer Anschauung sich finden, derzufolge die Seele noch drei Tage nach dem Tode in der Nähe des Leibes bleibt und dann erst ihre Reise zum Himmel antritt. Damit scheint dann weiter die Sitte der Bestattung nach drei Tagen in Zusammenhang gebracht zu sein. Es liegen allerdings nur späte und nicht einwandfreie Zeugnisse für diese Anschauung vor: Apc. Sophonia bei Steindorff 150, Test. Hiob c. 53, Test. Abraham Rez. A. c. 20; vgl. Böklen 28 f. Besonders wichtig ist hier die Stelle *Βίος Ἀδάμ* 43: »*Ueber sechs Tage hinaus sollt ihr nicht trauern, sondern am siebenten Tag ruhe und freue dich seiner, denn an ihm freuen sich Gott und wir Engel mit der gerechten von der Erde abgeschiedenen Seele.*« Hier sind an die Stelle der drei Tage allerdings sieben Tage getreten. Aber deutlich liegt hier die Vorstellung zugrunde, daß die Seele erst sieben Tage nach dem Tode in Gottes Nähe gelangt, deutlich ist auch die Verbindung mit der Dauer der Leichenklage ausgesprochen. Die ungenaue Parallele Vita Adae 51 beweist überdies, daß diese Stelle der Grundschrift von *Βίος* und Vita angehört. — Irgendwie muß hiermit übrigens auch die Phantasie IV Es 7 78–101 (s. o.) zusammenhängen (vgl. noch Schabbath 152 a: ein siebentägiges Schweben der Seele um den Leichnam). Eine Untersuchung des Gedankenkomplexes wäre sehr wichtig, weil von hier vielleicht der Ursprung des Glaubens an die Auferstehung des Herrn am dritten Tage oder nach drei Tagen deutlich wird (Böklen 29); vgl. noch III Bar 9 10–13, Apc 11 9. 11 (3½ Tage).

daß in gewissen Kreisen des Judentums eine ekstatische Mystik gepflegt wurde, deren Hauptinhalt die Vorwegnahme dieser Auffahrt der Seele zu Gott schon im diesseitigen Leben war (s. u. Kapitel XVIII und XIX Anhang).

Seltsam verschlungenen Vorstellungsformen begegnen wir auf dem ganzen Gebiet. Aber ob sich die einen mehr der Auferstehungshoffnung, die andern dem Gerichtsgedanken nach dem Tode zuwandten: das eigentliche Frömmigkeitsbedürfnis war beide Male dasselbe. In der Hoffnung auf eine jenseitige Vergeltung gipfelte der Individualismus der jüdischen Frömmigkeit. Man kämpfte mit Leidenschaft für diesen neuen Glauben. Man jubelte ihm als einer neuen großen Offenbarung entgegen, welche die Frommen in dieser letzten Zeit erhalten. Man sah in ihm die Lösung der schweren Rätsel des Daseins. Diese Stimmung spricht z. B. ganz besonders lebendig aus den Paränesen des Henochbuches: »*Ich schwöre euch nun, ihr Gerechten, bei der Herrlichkeit dessen, der groß und ruhmreich und stark an Herrschaft, und bei seiner Größe schwöre ich euch: Ich weiß dieses Geheimnis, ich habe es auf den himmlischen Tafeln gelesen und habe das Buch der Heiligen gesehen. Ich habe darin geschrieben und über sie aufgezeichnet gefunden, daß allerlei Gutes, Freude und Ehre für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen bereitet und aufgeschrieben ist*« (103 1—3, vgl. 94 1—2, 96 3, 97 1, 102 4, besonders 104 1 ff. und das Voraufgehende). Und eine von den Paränesen des Henoch so weit abstehende Schrift wie die Sapientia führt in ihrem ersten Teil denselben Kampf. Was sie ausführlich als Weltanschauung der Gottlosen darstellt 1 16—2 20, das ist vor allem die Leugnung des Gerichtes und der individuellen Vergeltung. Und dann folgt die Widerlegung 2 21 ff.: »*Solche Betrachtungen stellten sie an in ihrem Irrwahn. Denn es verblendete sie ihre Bosheit. Und nicht erkannten sie Gottes Geheimnisse, noch hofften sie einen Lohn des heiligen Wandels ... Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Bilde seines eigenen Wesens gemacht*«. Ebenso streitet in diesem Punkt das zweite Makkabäerbuch gegen das erste[1]. Die Hoffnung auf jenseitige Vergeltung wird der Lieblingsgedanke der damaligen Frömmigkeit, und daher wird er Dogma, und daher muß er nachträglich, koste es was es wolle, aus der Schrift bewiesen werden.

Er beginnt seine religiöse und ethische Wucht zu entfalten. Allerdings gelangt er nicht zu einer ganz reinen und kräftigen Entfaltung. Wie überall ist auch hier das Judentum seinem Wesen nach widerspruchsvoll und verworren. Wenn der Jude an das zukünftige

[1]) Noch aus der Umschreibung von Js 24 16 im Targum (Dalman 170) »*das Geheimnis einer Belohnung für die Gerechten erschien mir, das Geheimnis einer Bestrafung für die Gottlosen wurde mir offenbar*«, spricht die Meinung, daß man es hier mit einer verhältnismäßig neuen Weisheit zu tun hatte.

Gericht Gottes dachte, so stand ihm doch in allererster Linie der Triumph und die Herrschaft seines Volkes und die Bestrafung und Vernichtung der Heiden, in zweiter Linie dann der Triumph der Partei der Frommen, in die er sich natürlich einrechnet, über die der Gottlosen vor Augen. Für viele hat gewiß der Gerichtsgedanke nur die Bedeutung einer Steigerung ihres Nationalitätsdünkels und ihres Parteifanatismus im Gefolge gehabt. Auf die breite Durchschnittsmasse wird das herbe Urteil des Paulus über ihre selbstvermessene Sicherheit zutreffend sein. Aber mitten in diesen zwiespältigen Stimmungen wird nun doch auch schon im Judentum etwas Neues lebendig: die zitternde und zagende Angst, mit der sich der Einzelne nackt und allein, ohne sich hinter dem Volk und der Partei zu verstecken, vor das ewige Gericht gestellt sieht, das hochgespannte Verantwortungsgefühl für die eigene gesamte Lebenshaltung, das sich unter der Wucht des Gedankens einer großen einmaligen Rechenschaftsablage entwickelt. Ich greife nur einige Zeugnisse heraus. Besonders kräftig wird diese Stimmung im II Henoch angeschlagen: »*Wie es ängstlich und gefährlich ist, zu stehen vor dem Angesicht eines irdischen Königs, um wie viel mehr ist es furchtbar und gefährlich, zu stehen vor dem Angesicht des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und die Toten*« 39 s. Nach Berachoth 28 b soll Jochanan ben Zakkai auf dem Totenbett geäußert haben: »*Wenn sie mich vor einen König brächten, dessen Zorn, wenn er zürnt, kein ewiger Zorn ist . . . trotzdem würde ich weinen, und jetzt da sie mich bringen vor den König der Könige . . ., dessen Zorn, wenn er zürnt, ein ewiger Zorn ist . . . und vor mir zwei Wege sind, der eine zum Garten Eden, der andere zum Gehinnom, und ich nicht weiß, auf welchem sie mich führen, sollte ich nicht weinen!*«[1]. Und von seinem Schüler Eleazar ben Asarja wird der Ausspruch überliefert: »*Wehe uns ob des Gerichtstages, wehe uns ob des Tages der Rechenschaft! Wenn schon vor Joseph, der nur Fleisch und Blut war, seine Brüder nicht standhielten, als er sie zur Rechenschaft zog, wie werden dereinst die Menschen vor dem Heiligen . . . bestehen, der Richter und Ankläger zugleich ist und auf dem Thron des Rechtes sitzend einen jeden richtet*« Bereschith Rabba c. 93 Ende, Bacher I² 220 f. Ganz besonders spricht aus dem IV Esra eine zitternde Angst, das tiefste Gefühl von der eigenen Unzulänglichkeit und dem Versagen der Kräfte. Ja, wir sehen hier deutlich, wie diese Stimmung ohne ein starkes Gegengewicht alle frische Tatkraft und Freudigkeit des Glaubens lähmen kann. Jedenfalls dürfen wir dies sagen, daß Jesus, wenn er seine Hörer von aller Menschenfurcht hinweg auf die Furcht vor dem hinwies, der Leib und

[1]) Vgl. noch das ebenfalls auf den Namen Jochanan ben Zakkais überlieferte Gleichnis, das im Hinblick auf das entscheidende Gericht zur Wachsamkeit ermahnt und stark an das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen erinnert, Schabbath 152 b. Wünsche I 178.

HARVARD LIBRARY

Seele in die Hölle verdammen kann, in ihrem Gewissen eine Saite anschlug, die bereits gespannt war und nun tönen konnte.

Gipfelt der Individualismus des späthellenistischen Judentums im jenseitigen Vergeltungsgedanken, so zeigen sich seine Spuren auch sonst mannigfach. Vor allem weise ich noch auf die starke Ausbildung und Verfeinerung der religiösen Psychologie hin. Man beginnt, über die Art und das gegenseitige Verhältnis der frommen Stimmungen nachzudenken. Der Gemütszustand der Frommen wird ein Gegenstand psychologischer Beobachtung. Besonders tritt uns dies natürlich in der hellenistischen Literatur entgegen. Philo besitzt bereits eine ungemein verwickelte religiöse Psychologie, die an Feinheit und eindringendem Verständnis, wenn auch nicht an Frische und Kraft, selbst der Psychologie eines Paulus überlegen ist. Die ganze Heilsgeschichte des Alten Testaments verwandelt sich in eine Darstellung des Verhältnisses der menschlichen Seele zu ihrem Gott. Er stellt Betrachtungen an über die Grundformen des frommen Lebens, Buße, Hoffnung, Glauben, Askese, mystische Ekstase; ihm werden die Erzväter Typen für die verschiedene Art, wie der Mensch zu seinem Gott kommt. Unübertreffliche Ausführungen gibt er über Wesen und Art des Glaubens, über seine Bedeutung für die Frömmigkeit, über die Mischung von Furcht und Vertrauen in ihm, über seine Folgen, Freude und Freimut (παρρησία). Sicher hat Philo hier nicht allein gestanden. Ansätze zu einer religiösen Psychologie finden sich auch im Ps.-Aristeas, im IV Makkabäerbuch, in der Sapientia, vor allem in den merkwürdigen Zusätzen, die in einer Gruppe von Handschriften in die griechische Uebersetzung des Sirachbuches eingedrungen sind. Die Begriffe Furcht und Liebe, Glaube, Erleuchtung, Erkenntnis und Schauen Gottes kehren hier ständig wieder, und deutlich merkt man den Versuch, sie zueinander in Beziehung zu setzen. (Vgl. Kautzsch I 245 f. In der Uebersetzung Ryssels bei Kautzsch sind diese Zusätze sämtlich ausgeschieden und unten in den Anmerkungen vermerkt; vgl. namentlich die Glossen zu 1 10. 12. 15. 18, 2 9. 18, 6 22, 11 15 f., 19 18 f., 25 11 u. ö.).

Aber auch ins palästinensische Judentum hinein reicht die hier beobachtete Weiterbildung, die nachdenkliche Verfeinerung der Frömmigkeit. In weiteren Kreisen auch des palästinensischen Judentums ist man schon vor Paulus auf den Begriff »Glauben« und dessen hervorragende Bedeutung für die Frömmigkeit aufmerksam geworden (s. o. S. 193 ff.). Das Verhältnis von Glauben und Werken hat man in jüdischen Kreisen auch vor Paulus bereits erwogen, wenn auch nicht mit dessen exklusiver Richtung. War auch die Sache vorher vorhanden, so taucht doch erst in unserer Literatur der »Begriff« der Buße auf. Weithin stellt man das einzelne Leben unter den Gedanken einer Erziehung durch Gott. Seit der Spruchliteratur bahnt sich endlich auch eine individuelle Ethik an, die außerordentlich viel feiner abgetönt ist und sehr viel stärker in alle einzelnen Verhältnisse des menschlichen Lebens eindringt, als dies bei der Ethik der Propheten und Psalmen der Fall ist. Ein zusammenfassender Begriff wie der des Gewissens (συνείδησις) ist ebenfalls völlig neu. Er findet sich in der LXX Literatur nur Eccles. 10 20, Sir 42 18 (?), Sap. 17 11. Paulus ist der Begriff ganz geläufig. Er kommt bei ihm 14mal, in den Pastoralbriefen 6mal, Hebräer 5mal, I Petr. 3mal, Act 2mal vor. Besonders sind hier die Testamente zu vergleichen. Gad 5: »*Der Gerechte und Demütige scheut sich unrecht zu tun, nicht weil er von einem andern verurteilt wird, sondern von dem eigenen Herzen, weil Gott seinen Entschluß anschaut*«. Asser 1: »*Zwei Wege des Guten und Bösen gibt es. Hierauf beruhen die zwei Ratschlüsse in unserer Brust, die sie unterscheiden*«. Juda 20: »*Der Geist der Wahrheit bezeugt alles und ver-*

klagt alles, und der Sünder ist aus dem eigenen Herzen heraus entbrannt und kann das Angesicht nicht zum Richter erheben«. Vgl. noch Jos. Ap. II 218 *ἕκαστος αὐτῷ τὸ συνειδὸς ἔχων μαρτυροῦν.*

Es ist noch einmal zum Schluß zu betonen, daß der Individualismus innerhalb des Judentums seine starken Grenzen hat. Die jüdische Frömmigkeit bleibt zu einem guten Teil Volksfrömmigkeit. Auf der andern Seite erzeugte auch die neue »kirchliche« Frömmigkeit der Synagoge keine kräftige individuelle Stimmung. Der »kirchliche« Druck lastete zu sehr auf den Gemütern, unter der lastenden Herrschaft der Ueberlieferung kann die Religion des »Einzelnen« nicht gedeihen. Große religiöse Persönlichkeiten fehlen dem nachmakkabäischen Zeitalter ganz und gar. Und doch kann man auf der anderen Seite den hier vorliegenden Fortschritt wieder nicht verkennen. Bei aller Gebundenheit und Kraftlosigkeit war doch im Zeitalter des Neuen Testaments der religiöse Individualismus versteckt in breiteren Schichten der Masse vorhanden als wahrscheinlich je vorher. Ja, durch seine Verbindung mit dem eschatologischen Gedanken hat er überhaupt erst Lebensfähigkeit und Wirkungskräftigkeit auf die Frömmigkeit der größeren Kreise erhalten. Die religiöse Entwicklung des späthellenistischen Judentums hat doch dem »hochgespannten Individualismus« des Evangeliums die Wege geebnet. Aber freilich, der Prophet und Meister mußte erst kommen, der mit seiner persönlichen Zaubermacht die ruhenden Kräfte zum Leben und zur vollen Entfaltung bringen sollte.

FÜNFTER ABSCHNITT

DER MONOTHEISMUS UND DIE DEN MONOTHEISMUS BESCHRÄNKENDEN UNTERSTRÖMUNGEN

KAPITEL XV. DER MONOTHEISMUS

Das große Erbe der Vergangenheit, das der jüdischen Religion zugefallen war, ist der Monotheismus. Wenn wir die Frage stellen, ob das Judentum dieses Erbe gewahrt hat, so wird darauf zunächst mit einem runden Ja geantwortet werden müssen. Es hat das von den Vätern überkommene Gut nicht nur gewahrt, sondern auch vermehrt. Ist bereits im exilischen und nachexilischen Zeitalter der monotheistische Glaube der Propheten Gemeingut der Masse geworden, so hat er in den letzten Jahrhunderten vor der Zerstörung des Volkstums erst recht das ganze Dasein dieses Volkstums durchdrungen. In dieser Hinsicht wurde eine feste Grundlage geschaffen, auf der die Religion des Evangeliums weiter bauen konnte.

Man darf wohl sagen, daß in einer gewissen Hinsicht schon die äußere Lage des Volkes in diesem Zeitalter das entschiedene Bekenntnis zum Monotheismus erleichterte. Für die kleine Tempelgemeinde zur Zeit Esras war der monotheistische Glaube eine starke Paradoxie gewesen. Daß der eine allmächtige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erden, sein ganzes Wirken auf eine in einem verborgenen Winkel der Welt ein stilles Dasein fristende Gemeinde gerichtet und beschränkt haben sollte, daß die Weltherrschaft Gottes nichts anderes als dieses kümmerliche Ergebnis einer ohnmächtigen, kleinen Schar von Frommen aufzuweisen haben sollte, war ein erheblicher Anstoß für das gläubige Vertrauen, das nicht ohne Mühe überwunden wurde. Jetzt aber in der späthellenistischen Zeit stand das Judentum doch anders da. Die Makkabäerzeit hatte trotz aller Enttäuschungen und Entzweiungen dem Volke wieder mehr Eisen ins Blut gegossen. Die Erinnerung an die herrliche Erhebung des jüdischen Volkes wirkte trotz des darauf folgenden Zusammenbruchs weiter. Und war auch das Judentum äußerlich geknechtet, es war und blieb doch eine nicht unverächtliche Macht. Es zählte seine

Bekenner im fernen Osten wie im Westen der bewohnten Welt. Es spielte eine mehr oder weniger einflußreiche Rolle in den Mittelpunkten römisch-hellenischer Kultur. Es erstreckte seinen Einfluß an den Hof von Königen und Kaisern. Sein Name war, wenn auch viel verlästert und verhöhnt, bekannt in der ganzen weiten Welt. Seine Religion entfaltete für Tausende und Abertausende von Nichtjuden eine immer stärkere Anziehungskraft. Seine Weisen sagten ihm, daß das Beste und Herrlichste, was die Heiden erdacht und gelehrt hätten, nur ein schwacher Widerschein der Weisheit des jüdischen Gesetzgebers sei.

Und was das Judentum in dieser weiten Welt zusammenhielt, das war im innersten der Glaube an einen Gott. Mit Freude und Stolz fühlte es sich als den Träger des Monotheismus, als den Führer der Völker zu dem monotheistischen Glauben an einen Gott. Dieses Bewußtsein tönt daher besonders stark und vernehmlich aus den Schriften des Diasporajudentums. Die Sibylle schildert das jüdische Volk als Propheten des Monotheismus: »*Sie selbst werden Propheten sein, vom Unsterblichen dazu erhöht, und werden allen Sterblichen große Freude bringen. Denn ihnen allen hat der große Gott verständigen Sinn und Glauben und die beste Vernunft ins Herz gegeben, die da nicht in leerer Täuschung Menschenwerke .... verehren*« III 582 ff. Die Hellenen aber werden ermahnt: »*Fliehet den ungerechten Götzendienst, dem Lebenden dienet*« III 762 f. Eine besonders kräftige Sprache führt das Prooemium der Sibylle: »*Nicht zittert ihr vor Gott, nicht fürchtet ihr einen Aufseher, den Höchsten, den Erkenner, den Allwissenden, den Zeugen aller Dinge, den alleinseienden Schöpfer .... Ein Gott ist, er herrscht allein, übergroß, ungeworden, allmächtig, unsichtbar*« (Fragm. I 3—8). Ps.-Aristeas spricht von dem Gesetzgeber: »*Zu allererst zeigte er, daß ein Gott ist und seine Kraft sich in allem offenbart, da sein Walten die ganze Welt erfüllt, und daß ihm nichts verborgen bleibt, was auf Erden von Menschen im Geheimen geschieht*« (§ 132). »*Hiermit also machte er den Anfang und zeigte, daß alle übrigen Menschen außer uns an viele Götter glauben*« (§ 134). Auf der andern Seite betont man gern, wie sich das Judentum mit seiner Lehre von einem Gott in Uebereinstimmung mit den führenden Geistern des Heidentums befinde, so der Verfasser der Sammlung gefälschter Verse, der falsche Aristobul (vgl. Ps.-Aristeas § 16)[1]. Ueberall zeigt sich der jüdische Glaube fertig, sicher und selbstbewußt; er fühlt sich den Völkern

[1]) Wenn in den erhaltenen großen apologetischen Stücken bei Josephus (contra Apionem) und Philo (Hypothetica) der monotheistische Gedanke und der Kampf gegen den Polytheismus nicht so stark betont wird, dagegen alles Gewicht auf die Verteidigung des Gesetzes und der Sitte fällt, so ist daran zu erinnern, daß Philo und Josephus sich an die Welt der hellenischen Gebildeten wenden, bei welcher der polytheistische Glaube völlig erschüttert war, während auf der andern Seite die jüdische Sitte gerade für diese Kreise mannigfache Bedenken ergab. Uebrigens setzt sich auch Philo gelegentlich mit dem Polytheismus auseinander.

gegenüber im Besitze der Wahrheit. Auf Zugeständnisse und mühsame Umdeutungen ererbter nationaler Vorstellungen, altheiliger Autoritäten, wie die monotheistisch gerichtete von Plato abhängige hellenische Philosophie, brauchte man sich nicht einzulassen. Diese scharfe Stellung gegenüber allem nationalen Polytheismus brachte dem Judentum von seiten heidnischer Literatur gar den Vorwurf der ἀθεότης ein (s. o. S. 75). Aber derartiger Vorwürfe konnte es lachend spotten.

Während man so im Diasporajudentum um den Monotheismus kämpfte, wußte man sich im palästinensischen Judentum im sicheren Besitz. Es ist bereits darauf hingewiesen, daß man von einem monotheistischen Dogma des Judentums reden kann, daß man im Schma' ein täglich gesprochenes Bekenntnis zu dem einen Gott besaß. Man kämpfte hier wohl um den Vergeltungsgedanken, aber nicht um den Glauben an den einen Gott. »*Denn nicht mehr gibt es heutigen Tages einen Stamm oder ein Vaterhaus oder eine Familie* (? δῆμος) *oder eine Stadt, die mit Händen gemachte Götter anbetet, wie es früher geschah*« Jud 8 18.

Je entschiedener das monotheistische Dogma in der Religion des Judentums heraustritt und an Bedeutung gewinnt, desto entschiedener wird auch die Beurteilung des Heidentums. Seit dem Exil etwa laufen hier nämlich zwei Linien der Beurteilung nebeneinander. Die eine dieser Linien geht von Deuterojesaia (vgl. die späteren Stücke des Jeremiabuches) aus. Nach ihr sind die heidnischen Götter ein Nichts, ihre Verehrung gilt als ein Unrecht und eine Torheit. Mit dieser Verurteilung verbindet sich dann der kräftige Missionsgedanke. Israel ist der Knecht Gottes, welcher der Welt das Licht der wahren Erkenntnis bringen soll. In der großen Masse der Psalmenliteratur, in dem Jonabuch usw. wirken deuterojesaianische Gedanken nach. Die andere Beurteilungsweise geht von Stellen wie Dt 4 19 (vgl. 29 25, Jer 16 19) aus. Danach hat Gott sich Israel als sein Volk auserwählt, die anderen Völker aber hat er den untergebenen Mächten, dem Heere des Himmels, unterworfen. Der heidnische Polytheismus gilt hier als etwas Berechtigtes, ja von Gott Geordnetes. Am kühnsten und liberalsten ist diese Beurteilung des Heidentums Mal 1 11 zum Ausdruck gebracht: »*Vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne ist unter den Nationen mein Name groß und überall wird meinem Namen Rauchopfer und reine Opfergabe dargebracht*«. Bei dieser Anschauung tritt natürlich der Missionsgedanke zurück. Auch diese Beurteilungsweise des Heidentums hat sich weit über das Exil hinüber erhalten. Sie liegt noch Sir 17 17 vor: »*Jedem Volke bestellte er einen Führer* (ἡγούμενος), *aber der Anteil, den der Herr sich zueignete, ist Israel*«.

Aber sie ist nun im späthellenistischen Judentum vollständig verschwunden. Ueberall, wohin wir schauen, gilt das Heidentum als

ein Unrecht[1]. Der Götzendienst ist eine Erfindung des Satans (Mastemas) auch für das palästinensische Judentum (Jub 11 3—5), eine Erbschaft der gefallenen, aufrührerischen Engel (I Hen 19 1). Die bald nach der Erstürmung Korinths geschriebene älteste jüdische Sibylle sieht in dem Unglück, das Hellas getroffen hat, eine Strafe für seinen Götzendienst, und nimmt dies Ereignis zum Anlaß einer Bußpredigt gegen den hellenischen Polytheismus. Zahlreich sind die im schärfsten Ton gehaltenen Ausführungen gegen den heidnischen Glauben, namentlich in der hellenistischen Literatur; ich erinnere an den letzten Teil der Sapientia, den Brief Jeremias, die Schriften vom Bel und Drachen zu Babel, an den jüdischen Bestandteil des vierten (und siebenten) Pseudo-Heraklitischen Briefes, endlich auch an Philos Polemik gegen das Heidentum.

Die niedrigste Beurteilung des Heidentums, die wir in diesen Zeugnissen finden, lehnt sich an den Kampf Deuterojesaias gegen das Heidentum an. Das Heidentum ist Verehrung toter Bilder, welche die Menschen selbst mit Händen gemacht haben. Die Götzen sind Nichts, eitle leere Wesen der Einbildung, vgl. Jud 8 18, Jub (11 3 ff.), 12 1 ff., 20 7 ff., 21 3 ff., 22 18; I Hen 46 7, 91 9 (99 7), 104 9; II Hen 2 2, 34, 66 1. Brief des Jer 3, Sib. III 13 f., 31, 58 f., 279, 554, 586 ff., 605, 618, 723; IV 6 ff.; V 356, 403 ff.; Arist. § 135; Sap. Sal. 13 10 ff., 14 12; Philo, de decalogo § 6 ff., 51, 66, 70 f. de mon. I 2, 8; Vit. Mos. II (III) § 205, de ebriet. § 109 f., de vita contemplat. 1. Mit dieser Anschauung verbinden sich Einflüsse des Euhemerismus. Sap. 14 15 ff. berichtet, wie ein Vater durch Trauer um das früh verstorbene Kind diesem ein Bild gestiftet, den Toten nunmehr wie einen Gott verehrt habe, und wie das Schnitzbild dann in der folgenden Generation weiter göttlich verehrt sei (vgl. Jub 11 3 ff.). Die etwas rätselhaften Wendungen: Sib. III 547 »*(Hellas) . . . wozu bringst Du nichtige Gaben den Abgeschiedenen und opferst den Götzen*«; III 554 »*sie stifteten Bilder von abgeschiedenen Göttern*«; III 723 »*Götzen, die Bilder abgeschiedener Menschen*« (vgl. VIII 47) verraten etwa dieselbe Vorstellung. Bilderdienst und Priesterbetrug, nur Gegenstand des Spottes, ist das Heidentum, der Dienst des Bel, auch der Schrift vom Bel zu Babel.

Die zweite Beurteilung gibt dem Glauben des Heidentums eine größere Wirklichkeit. In Anlehnung an die prophetische (Hos 4 12, 5 4, 12 12) und die deuteronomistische Auffassung (Dt 32 17)[2] setzt sich die Anschauung durch, daß das Heidentum in Verehrung der Dämonen bestehe. Diese Vorstellung scheint bereits I Hen 15 f. angedeutet zu sein. Bei den hier erwähnten Geistern, die von den gefallenen Engeln abstammen und Unglück, Verwirrung und Verderben auf Erden anrichten, denkt der Verfasser wohl an die Dämonen des heidnischen Gottesdienstes. — Deutlicher ist I Hen 19: »*Die gefallenen Engel verführen die Menschen, den Dämonen wie Göttern zu opfern*«. I Hen 99 7 (unreine Geister, Dämonen). Ganz klar heißt es bereits LXX Dt 32 17 ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ (vgl. LXX Js 65 11, Ps 95 5, 105 37; I Bar 4 8). Nach Jub 11 3 f. ist Mastema, der oberste der bösen Geister, der Urheber des Götzendienstes, 19 28 verführen die Geister Mastemas zum Götzen-

[1]) Eine in etwas vermittelnde Idee liegt Jub. 15 31 vor: »*Gott hat den Geistern Macht über alle (Völker) gegeben, damit sie sie von ihm abirren machten*«; vgl. 16 17 f.

[2]) Vgl. Greßmann, ἡ κοινωνία τῶν δαιμονίων ZNW. XX, 1921, S. 224 ff. Ueber die Stellung der Stoa zum Volksglauben vgl. Paul Barth, Die Stoa, S. 45 ff.

dienst; vgl. Jub. 22 16 f. Die Dämonen werden dann auch bereits den in der Unterwelt wohnenden Seelen der Abgeschiedenen gleichgestellt. Sib. Fragm. I 22 »*Ihr habt den Dämonen, die in der Unterwelt wohnen, eure Opfer veranstaltet*«. Jub 22 17: »*Ihre Opfer schlachten sie den Toten, sie beten die Dämonen an, und auf den Gräbern essen sie*«. — Hierher gehören auch vielleicht die oben zitierten Stellen, Sib. III 547, 554, 723; VIII 47. Denn es ist die Frage, ob der Dienst der Abgeschiedenen hier im Sinn des Euhemerismus oder im Sinne eines animistischen Gespensterglaubens zu nehmen ist.

Endlich wird das Heidentum als Dienst und Verehrung der Gestirne angesehen, namentlich da, wo man sich das orientalisch-babylonische Heidentum, — weniger das griechische, denn dessen Merkmal ist Bilderdienst — vergegenwärtigte. Vgl. I Hen 80 6 f. Sap. Sal. 13 2. 5, Ep. Jer. 59; Philo, de decalago § 53 ff., 66, de vita contemplativa 1. Nach der weiter unten zu erwähnenden Haggada von Abraham gelangt A. durch den Gestirnglauben hindurch zum Monotheismus. Eine Auseinandersetzung mit dem babylonischen Glauben, der Astrologie und Mantik ist, wird I Hen 6 ff. gegeben. Das alles ist Werk der gefallenen Engel. Vgl. Sib. III 221, 226. I Hen 99 7 stehen verschiedene Beurteilungen nebeneinander. »*Sie werden Steine anbeten, andere werden Bilder ... verfertigen; andere werden Bilder unreiner Geister, Dämonen und allerlei Götterbilder ... anbeten.*«

Anschaulichen Einzelheiten in der Schilderung des Heidentums begegnen wir äußerst selten. Ep. Jer. 40 wird geschildert, wie man einen Stummen vor den Bel bringt, der selbst nicht reden könne. Der Bel (Marduk) ist hier also als Heilgott aufgefaßt. (Der Beelzebub-Vorwurf, der gegen Jesus geschleudert wurde, wird von hier aus verständlich). Vgl. ebendort V. 42 f. die Frauen, die den Geschlechtsdienst der Istar üben; V. 30 die Schilderung der Heulpriester. Vgl. dazu Weigand Naumann, Untersuchungen zum apokryphen Jeremiasbrief. Gießen 1913. Sap. 12 3 f. schildern Greuel heidnischen Mysterienwesens und rasender Schwärmerei. Bezeichnend ist der Vorwurf der Ermordung hilfloser Kinderseelen 14 23. Die Geister gewaltsam Getöteter oder früh Verstorbener hielt man für besonders zauberkräftig. Der Tierdienst der Aegypter wird natürlich sehr oft gegeißelt Sib. Fragm. III 22, 28; III 30; V 77, 249; Sap. Sal. 11 15, 12 24, 13 14, 15 18 u. ö. Aristeas § 138 f. Philo, de decalog. § 76. De Jos. § 254. Leg. ad. Cajum 25 f.; Jos. Ap. I 224 f., 254, II 66, 81, 86, 139. Dionysischer Mysterienkult III Macc 2 29, 3 21 (vgl. II Macc 6 7 und die Erwartung Ass. Mos. 8 4, der Antichrist werde die Juden zwingen, öffentlich ihre Götzenbilder zu tragen). — Der Zusammenhang des heidnischen Gottesdienstes mit dem Laster wird oft hervorgehoben. Arist. § 152, Sib. III 171, 764 f.; Test. Juda 19; Sap. Sal. 14 12 u. ö. 14 27.

Auf Grund dieser verschiedenen Beobachtungen haben die feineren Geister auch eine verschiedene Wertbeurteilung des Heidentums eingeführt. In bezeichnender Uebereinstimmung bewegen sich hier die Ausführungen der Sapientia 13—15 und Philos, de vita contemplativa 1, de decalog. § 52 ff. (vgl. de monarchia I 1—2, de parent. col. 9). Einige Besonderheiten Philos: Kampf gegen die Allegorese der Stoiker, Verehrung der Halbgötter, übergehe ich. Die wertvollsten Formen der heidnischen Gottesverehrung sind danach die Vergötterung der Elemente und die der Gestirne. Die Heiden, die diese Verehrung betreiben, machen sich zwar auch der Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf schuldig. Aber sie sind dennoch zu entschuldigen. Viel tiefer steht der Dienst des toten Bildes, am tiefsten die Verehrung der Tiere, besonders auch der häßlichen und abscheulichen. Das

ist eine viel feinere Würdigung der heidnischen Religionen, als sie z. B. Paulus erreicht hat. Wendland, D. Therapeuten u. d. philonische Schrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ* (Jahrb. f. klass. Phil. Supplem. 22, 1896, S. 706—709).

Die ausschließliche Herrschaft des monotheistischen Gottesglaubens kommt auch in der äußeren Art zum Ausdruck, wie man von Gott redet, und in den Namen, die man ihm gibt. Vor allem bemerkenswert ist, daß der jüdischen Religion allmählich der Eigenname Gottes, Jahwe, verloren geht. Hier vollzieht sich eine durchaus notwendige Entwicklung. Eigennamen haben die Götter eigentlich nur auf der Stufe der nationalpolytheistischen Religion. Dadurch unterscheidet sich der eine Gott von dem andern. Der allmächtige Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, trägt keinen Eigennamen. Er braucht die Unterscheidung von seinesgleichen nicht. So beginnt man an Stelle des Jahwenamens allgemeinere, abstrakte, umschreibende Wendungen zu setzen. Es ist dies eine Entwicklung, die sich allmählich in den nachexilischen Jahrhunderten vollzogen haben mag, die erst in der späthellenistischen Periode zum Abschluß und zur Vollendung kommt. Die inneren wirklichen Gründe dieses Wechsels in der Bezeichnung Gottes blieben dabei dem Bewußtsein verborgen, der Vorgang vollzog sich in der ihrer selbst unbewußten Tiefe der Volksseele. Als dann die Sitte herrschend geworden war, schob sich der Vermeidung des Jahwenamens allmählich ein anderes Motiv unter. Es galt nunmehr der Gebrauch des Jahwenamens als aus Gründen der religiösen Scheu und Ehrfurcht verboten. Man machte aus dem heiligen Namen ein mysterium tremendum. Und damit entsteht oder verstärkt sich zugleich eine neue Richtung in der Entwicklung der Frömmigkeit des Judentums, der wir noch im weiteren Zusammenhang nachgehen müssen.

Die Entwicklung im einzelnen zu verfolgen ist nicht leicht. In der Literatur tritt sie nicht so deutlich hervor[1]; was verboten war, war das

[1]) Der Jahwename ist bereits im Hiob verschwunden, auch im Koheleth. Im Daniel findet er sich nur in dem vielleicht zugefügten Gebet c. 9 (dreimal). Der Sammler des II. und III. Psalmenbuches hat den Jahwenamen fast durchgehend beseitigt. Dagegen hat sich der Gebrauch gehalten in den Proverbien, den Klageliedern, Chronik, Esra, Nehemia, dem Siraziden, dem hebr. Testam. Naphthali (c. 1, 4, 7, 8). Schwieriger ist das Urteil natürlich in den Uebersetzungen. Im ganzen und großen haben die verschiedenen Uebersetzer der LXX Jahwe mit *κύριος*, Elohim mit *θεός* wiedergegeben. Doch liegen hier große Schwankungen vor. Am getreuesten ist diese Regel vom Psalmenübersetzer, ziemlich genau auch in der Uebersetzung des Pentateuchs, am wenigsten etwa im Jesaia gewahrt. Es kommt hinzu, daß *κύριος* auch Uebersetzung von (El) Adon und Adonai ist. Man hat hier keine sicheren Maßstäbe. Noch schwieriger wird die Beurteilung in den Uebersetzungen zweiter und dritter Hand. Dennoch mögen hier einige Beobachtungen mitgeteilt werden. Nur *κύριος* und nicht *θεός* hat der Brief Jeremias und das Buch Baruch von 3 9—Ende, während vorher der Gottesname wechselt und *θεός* bevorzugt ist (ein sicheres Indizium der Quellenscheidung des Buches). Die

Aussprechen des Jahwenamens. Man konnte sich beim Schreiben durch Abkürzung des Namens helfen. Aber das Aussprechen des Jahwenamens gilt als Frevel. Bereits die LXX übersetzen Lev 24 16: »*Wer den Namen Jahwes lästert, soll mit dem Tode bestraft werden*« mit *ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω*[1].

Jedenfalls war im neutestamentlichen Zeitalter und gewiß schon früher das Aussprechen des Jahwenamens auf den Ge-

Zusätze zum Daniel bei Theodotion (anders LXX) haben fast durchweg *θεός*. Sehr beachtenswert ist, daß der Verfasser der Jubiläen durchweg Gott und sehr selten Herr sagt (»Herr« nur in der Anrede: 1 20, 14 12. 8, 25 13; die Formel »Gott der Herr«: 10 7, 25 12 (27 27), 45 3. 4, 50 7. 9. 11). Im Buche Tobit überwiegt bei der Rezension AB der Gebrauch von *θεός* sehr stark, in der sekundären Rezension, die ℵ vertritt, ist vielfach *κύριος* eingedrungen. Ständig wechselndes *κύριος* und *θεός* (dominus, deus) im Buche Judith, in den Psalmen Salomos, den Testamenten der Patriarchen, in der Ass. Mos. wird auf wechselndes Jahwe und Elohim schließen lassen. In einer Reihe anderer Schriften tritt überhaupt das einfache »Herr« und »Gott« stark zurück hinter allgemeineren oder umständlicheren komplizierten Formeln. S. u. So findet sich Gott im I Hen nur: 1 2. 8 (bis), 2 2, 5 2 (> G.), 18 8 (18 15 ? 21 6 ? G. *κύριος*), (25 5 G.), 55 3, 60 24, 61 10, 67 1, 84 2. 3. 5, 108 6. 7. 8. 13. Auch das einfache »der Herr« ist recht selten: 5 4 (nicht im griech. Text), 10 (4) 9. (11) 14 24, (18 15, 21 6 G.), (25 5), 27 2, 39 13, 41 8, 62 1, 63 7, 65 6, 67 3, 67 10, 68 4 (bis), 72 36, 81 3 (der große Herr), 81 5, 83 2, 84 2. 6, 89 14. 16 (bis) 18. 20. 24. 31, 90 17. 21. 34, 91 7 (der heilige Herr), 95 3, 97 5, 98 11, 105 1, 106 13 (bis). 19, 108 9 (also fast nur in den Bilderreden und der zweiten Hälfte des Buches). Außerdem in mannigfachen Verbindungen: Herr der Herren (Könige) 9 4, 63 2. 4; Herr der Welt, der ganzen Weltschöpfung (s. u. S. 309 f.); Herr des Himmels 13 4, 106 11, der Herrlichkeit (*κύριος τ. δόξης*) 22 14, 25 3, 27 3. 5, 36 4, 40 3, 63 2, 75 3, 83 8 (25 7, 12 3 G.); der Gerechtigkeit 22 14, 90 40, 106 3; des Gerichts 83 11; der Weisheit 63 2; unser Herr 63 8; mein Herr 84 5. 6; vgl. ferner das in den Bilderreden ständig wiederkehrende »Herr der Geister«, das »Herr der Schafe« in der Tiervision. Hier ist ja überall *κύριος* sicher nicht Uebersetzung von Jahwe. Im IV Esrabuch findet sich nur in der Anrede (an Gott oder den Engel Gottes) domine: 5 28. 41. 56, 6 38. 55. 57 (7 10 ? 45 ? 53 ?), 7 75, 8 6. 20. 36, 9 29, 14 2. 18; dominator domine: 3 4, 4 38, 5 23. 38, 6 11, 7 17. 58. (75), 8 45, 12 7, 13 51. Davon abgesehen kommt der Ausdruck »Herr« gar nicht vor; »Gott« allein nur 7 19. 20. 21, 9 45, 10 16. Die ständige Bezeichnung ist hier der »Höchste« (s. u. S. 311) (der Allmächtige). Im II Baruch findet sich »der Herr« nur in den ersten 20 Kapiteln: 1 1, 4 1, 5 2, 10 4. 18, 15 1, 17 1 (3 4, 11 3), dann nur 77 3. In der Anrede: 24 3, 28 6, 48 2, 54 1. 20, 75 1; Herr mein Gott: 3 1, 14 8. 16, 16 1, 23 1, 38 1, 48 45; Gott 10 1, 82 9. Ersatz ist der Allmächtige, der allmächtige Gott (der Höchste). Wenn im II Henoch, dessen Rezensionen stark abweichen, der Gebrauch der Bezeichnung »der Herr« stark überwiegt, so gehört diese Beobachtung nicht hierher, weil die Sprache des II Hen vielleicht ursprünglich die griechische war. Dasselbe gilt von dem Wechsel des Gottesnamens in I Esra, Zus. zu Esther, II Macc, Sap. Sal. (von cap. 12 an überwiegend *θεός*). Bemerkenswert ist, daß Vit. Ad. 14 aus dem Urtext die Konsonanten des Jahwenamens stehen geblieben sind (JHV).

[1]) Aehnlich ändert das samaritanische Targum; Heitmüller, Im Namen Jesu 152. Vgl. Josephus A.II 276: *καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ* (sc. dem Moses) *σημαίνει τὴν αὐτοῦ προσηγορίαν . . . . , περὶ ἧς οὔ μοι θεμιτὸν εἰπεῖν.* Tosephta Sanhedr. XII 9: »*Wer das Joch des Gesetzes von sich wirft, das Beschneidungsbündnis zerstört und den Namen nach seinen Buchstaben ausspricht, hat keinen Teil an der zukünftigen Welt*« (Hamburger, R. E. 155).

brauch desselben beim Tempelkultus beschränkt. Selbst beim synagogalen Gottesdienst wurde er nicht verwandt. Ausdrücklich schreibt eine in der Mischna erhaltene Satzung vor: »*Wie spricht man den Priestersegen? ..... Im Tempel spricht man den Namen Gottes aus, wie er geschrieben wird (Jahwe), im Lande nach seiner Benennung (Adonai)*«. Sota VII 6 (vgl. 38 a) = Tamid VII 2 (Schürer II 535); vgl. Philo, Vita Mos. II (III) § 115[1]. In der öffentlichen Schriftverlesung der Synagoge ersetzte man den Namen Jahwe durch Adonai. Das scheint auch in dem synagogalen Targumvortrag der Fall gewesen zu sein (Dalman 149). Für den Sprachgebrauch des gewöhnlichen Verkehrs läßt sich — wenigstens für eine etwas spätere Zeit — die Sitte nachweisen, daß man statt des heiligen Gottesnamens nicht Adonai, sondern einfach »der Name« sagte (הַשֵּׁם, aram. שְׁמָא, Dalman 149 f.). Die heilige Scheu, mit der man den Namen Jahwes umhegte, hatte — ein sonderbares Spiel der Geschichte — einen gerade entgegengesetzten, nicht gewollten Erfolg. Der Name wurde zum Zaubermittel, dem man gewaltige Wirkung zuschrieb. Die maßgebenden Zeugnisse für die Aussprache des Jahwenamens sind uns nur bei christlichen Vätern und in Zauberschriften bewahrt[2] (Deißmann, Bibelstudien 1895 S. 1—20).

Auch die alten einfachen Bezeichnungen Gottes (Elohim, El, Elaha, Ela) verschwinden mehr und mehr. Das in Septuaginta und Neuem Testament so geläufige »der Herr« (*ὁ κύριος*) entspricht dem hebräischen Adonai (אֲדֹנָי = »Herr«) und aramäischen Mara (מָרָא, מָרִי).

[1]) Bereits Sir 50 20 (*»der Segen Jahwes war auf seinen Lippen, des Namens Jahwes rühmte er sich«*) gilt das Aussprechen des Jahwenamens beim hohenpriesterlichen Segen als etwas Besonderes. Vgl. Joma VI 2, Tamid III 8. Die späteren Nachrichten scheinen hier noch übertrieben zu haben. Nach Kidduschin 71 a (Wünsche II 1, 122) sollen nur die Frommen in der Priesterschaft die Ueberlieferung über die Aussprache des Jahwenamens erhalten, aber ihn nicht mehr deutlich ausgesprochen (»während des Gesangs ihrer Brüder verschlungen«) haben. Joma 39 b (Wünsche I 369) heißt es sogar, daß die Priester seit dem Tode Simeons den Segen nicht mehr mit dem Jahwenamen erteilt haben. — Offenbar auf Grund dieser Anschauung wird dann wieder im Namen R. Tarphons überliefert, daß der Hohepriester den Namen nicht deutlich ausgesprochen, sondern ihn in dem Gesange der Priester habe untergehen lassen, Bab. Kidduschin 71 a (Wünsche II 1, 122). Jerus. Joma 40 d, Koheleth R. zu 3 11 (Bacher I[2] 342).

[2]) Der Aberglaube, der sich an den verborgenen Namen Gottes שֵׁם הַמְפֹרָשׁ anlehnt, läßt sich ziemlich weit zurückverfolgen. Nach Artapanus soll Pharao, als Moses ihm den geheimen Gottesnamen zuflüsterte, sprachlos zur Erde gefallen sein, Euseb. Präp. Ev. IX 27 24–26. Aehnliches liegt bereits I Hen 69 13–25 vor. Der eine Führer der gefallenen Engel heißt Semjaza. Das bedeutet wahrscheinlich der verborgene Name (Schemchasai; vgl. El-chasai die verborgene Kraft). Das grauenvolle Ende des R. Chanina ben Theradion, Zeitgenossen des Akiba, hielt man für eine Strafe dafür, daß er den geheimen Gottesnamen ausgesprochen (Bacher I[2] 397). Uralter Glaube an die Wirkungskraft des Namens und besonders des Namens der Gottheit wird hier lebendig. Vgl. zur späteren Geschichte des Schem hammephorasch: M. Grünbaum, Ges. Aufsätze 238 ff.

Daneben werden Ersatznamen und Umschreibungen gebräuchlich. Vor allem ist hier die Bezeichnung Gottes als des höchsten Gottes oder des Höchsten zu erwähnen. Schürer hat in seinem Aufsatz über die Juden im bosporanischen Reich (Sitzgsber. Berl. Akad. XIII 1897 1—26) nachgewiesen, wie selten diese Bezeichnung außerhalb des jüdischen Religionsgebietes vorkommt, und wie sie auf der andern Seite dem Judentum eigentümlich ist. Freilich könnte uns gerade die Häufigkeit der Anwendung dieser Umschreibung für Gott an der monotheistischen Grundrichtung der Gesamtentwicklung irremachen. Die Beiworte: der höchste Gott, der Höchste, versetzen uns ja eigentlich auf den Boden polytheistischen Empfindens. Vom höchsten Gott kann streng genommen nur da die Rede sein, wo es mehrere Götter für den Glauben gibt[1]. Wir werden auch annehmen dürfen, daß das Judentum dieses Prädikat für seinen Gott einer Religion entlehnt haben wird, in der ein bestimmter Gott — Cumont hat gezeigt, daß es von dem chaldäischen Bel, dem Gott des Schicksals, dem Herrn der Planeten und Lenker des Pols ausgegangen ist und sich mit der chaldäisch-iranischen Mischreligion verbreitet hat — bereits die Stelle eines solchen höchsten Gottes eingenommen haben dürfte[2]. Aber wir werden annehmen dürfen, daß bei dem

[1]) Es ist sehr auffällig, daß an den verhältnismäßig wenigen Stellen, an denen im AT Gott das Prädikat »der Höchste« bekommt, die Beziehung dieses Namens zur Welt der Völker und Götter noch ganz deutlich ist. Vgl. Gen 14 18. 19. 20. 22 (Melchisedekepisode), Nu 24 16 (Bileam), Dt 32 8, Js 14 14, Ps 47 3, 97 9 u. ö. Nach LXX I Es 2 3, 6 30, 8 19. 21 (anders 9 46) ist θεὸς (κύριος) ὕψιστος Wiedergabe von Gott der Himmel (in den persischen Urkunden). Vgl. die römischen Urkunden Jos. A. XVI 163. Philo, Legatio 23 M. II 569; 40 M. II 592. Es scheint, als wenn die Makkabäerfürsten sich offiziell Hohepriester des höchsten Gottes genannt hätten. Ass. Mos. 6: sacerdotes summi dei vocabuntur. Dazu vgl. die von Charles, Book of Jubilees 213, aufgestellte Theorie des Gebrauches dieses Namens. Ueber den Ζεὺς ὕψιστος auf palmyrenischen Inschriften vgl. Lidzbarski, Ephem. f. sem. Epigr. I 243 ff.; ferner ebd. II 295 ff., 324.

[2]) Beste Zusammenfassung und Literatur: Cumont bei Pauly-Wissowa, RE.² s. v. »Hypsistos«. Dazu besonders Plassart in den Mélanges Holleaux. Paris 1913, S. 201 ff. Der heidnische Ursprung ist ganz klar da, wo, wie in Lydien, eine θεὰ ὑψίστη bezeugt ist; vgl. Keil-Premerstein, Denkschr. Wien. Akad. LIV, 1911, Nr. 189. Man hat bisher in der Annahme jüdischen Einflusses zu vorschnell geurteilt, aber er darf deshalb nicht überall geleugnet werden. So war er sicher in Phrygien vorhanden, wo es viele zum Heidentum neigende Juden gab, die später den Zusammenhang mit der Heimat völlig verloren. Auch sonst weist der Titel des höchsten Gottes vielfach auf halbheidnische Strömungen im Judentum hin; vgl. Greßmann, ZAW. 43, 1925, S. 18 f. Aber er ist auch vom rechtgläubigen Judentum mit Vorliebe verwendet worden, z. B. für den Gott der Synagogen in Athribis und Delos, war er doch schon im alten Israel hin und wieder geläufig. Man wird daher bei seinem Vorkommen auf die verschiedene Abtönung aufmerken müssen. Wo die Astralreligion einwirkt, da wohnt der höchste Gott entweder im höchsten Himmel am Pol oder in der Sonne als dem größten Gestirn (daher die Gleichung Bel = Helios) oder im Kronos = Saturn als dem fernsten Planeten (daher die Gleichungen Bel = Kronos = Helios). Diese Vorstellungen sind schon chaldäischen oder gar altbabylonischen Ursprungs.

häufigen Gebrauch dieses Gottesnamens wahrscheinlich sein ursprünglicher Sinn dem jüdischen Bewußtsein verloren gegangen war. Jedenfalls ist hervorzuheben, daß die einfache Bezeichnung »der Höchste«[1] (עֶלְיוֹן, עִלָּאָה, *ὕψιστος*) in der späthellenistisch-jüdischen Literatur außerordentlich viel häufiger ist, als die Bezeichnung »der höchste Gott«, El Eljon, *θεὸς* (*κύριος*) *ὕψιστος*[2]. Wie das Beiwort »der Höchste« aus dem Polytheismus stammt, im Judentum dann aber doch die unvergleichliche Höhe und Herrlichkeit Gottes hervorheben soll, so verhält es sich ähnlich mit der in den Bilderreden des I Henoch rund hundertmal wiederkehrenden Formel: Herr der Geister[3] (vgl. das Verzeichnis in Flemmings Ausgabe). Deutlich tritt dann in der Wahl des Gottesnamens der Gegensatz gegen das Heidentum heraus, wenn Gott besonders oft in unserer Literatur der Lebendige (*θεὸς ζῶν*, אֱלֹהִים חַי, אֱלָהָא חַיָּא)[4], der Ewige (*θεὸς αἰώνιος*, spätjüdisch: רִבּוֹן הָעוֹלָמִים)[5], der Unsterb-

[1]) Vgl. Da 4 21. 29. 31, 7 18. 22. 25 (bis). 27, LXX 4 11. 21. 34. 34 a, Tob 1 4 (B). 13, 4 11, I Hen 9 3, 10 1, 46 7, 60 1. 22, 62 7, 77 1, 94 8, 97 2, 98 7. 11, 99 10, 100 4, 101 1. 6. 9 (also besonders in den Paränesen), Sib. Fragm. I 4 (III 3). 4 (41), Sib. III 519, 580 (I 200, II 177), Test. Patr. Simeon 2, 6, Levi 3 (4). 5 (bis), 8, 18, Naphth. 2, Gad 3, 5, Asser 5, 7, Jos 1 (bis), 3, 9, 10, Benj. 4, Hebr. Naphth. 10, Vita Ad. 15, 28, IV Es 3 3, 4 2. 11 (bis?). 34 (bis?), 5 4. 22. 34, 6 32. 36, 7 19. 23. 33. 37. 42. 50. 70. 74. 77. 78 (bis). 79. 81. 83. 87. 88. 89. 102. 122. 132, 8 1. 48. 56. 59, 9 2. 4. 6. 25. 28. 44, 10 24. 38. 50. 52. 54. 57. 59 (bis), 11 38. 43. 44, 12 4. 6. 23. 30. 32. 36. 39. 47, 13 13 (23). 26. 29. 44. 47. 56. 57, 14 31. 42. 45 (50), II Bar 17 1, 25 1, 54 9. 17, 56 1, 64 6. 8, 67 3. 7, 69 2, 70 7, 76 1, 77 4. 21, 80 1. 3, 81 2. 4, 82 2. 6, 83 1, 85 8. 12, Sap. 5 15, 6 3, Arist. § 37, I Bar 4 26 (A.), II Macc 3 31. Im AT nur noch Nu 24 16, Dt 32 8, II Sam 22 14, Js 14 14 (57 15), Lam. 3 35. 38 und ca. 17mal in den Psalmen.

[2]) Der höchste Gott, Herr: Da 3 26. 32, 5 18. 21, LXX 2 18 f., LXX I Es 2 3, 6 31, 8 9. 21, 9 46, Jud 13 18, Sib. III 719, Jub. 7 36, 12 19, 13 16. 29, 16 27, 20 9, 21 20. 22. 23. 25, 22 6. 11. 13. 19. 23. 27. 25 3. 11. 21, 27 15, 32 1, 36 16, 39 6 (nur 16 18, vgl. 22 27 der Höchste); Ass. Mos. (6 1?) 10 7, Esth. Fragm. E. 16; III Macc 6 2 (*βασιλεύς . . . ὕψ.*), 7 9 (3 11, 7 2). Im AT Gen. 14 18. 19. 20. 22 (in der Melchisedekszene). (LXX Mi 6 6, Job 31 28.) Ps 7 18 (LXX 12 6), 47 3, 57 2, 78 35. 56, 97 9. Die Textüberlieferung des Sirach ist an diesem Punkt, wie ein Vergleich des griechischen Textes mit den hebräischen Fragmenten zeigt, höchst unsicher. Er bevorzugt das einfache *ὕψιστος* resp. *ὁ ὕψιστος* und braucht die beiden Wendungen zusammen etwa 50mal (vgl. Schürer l. c. S. 16). Zu vergleichen ist hier endlich noch der Schluß der gefälschten Aeschylusverse (Justin de monarchia 2. Clemens Stromat. V 14 131); Philo, in Flaccum 7. M. II 524 (Schürer l. c. 17).

[3]) Vgl. außerdem Jub 10 3 Gott der Geister. II Macc 3 24 *ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης* (im AT bereits Nu 16 22, 27 16 אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת); vgl. Apc 22 6 *ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν.*

[4]) Sir 18 1, Da 4 19 (LXX), 4 31 (H. Theod.), 5 23 (LXX bis), 6 21 (H. Theod.), 6 27, 12 7, I Hen 5 1, Sib. III 763, Tob 13 1, Jub 1 25, 21 4. Bel z. B. 5 (Theod.), Drache 24 f. (Theod.), Esth. Zus. E. 16, 6 13 (LXX), II Macc 7 33 (15 4), III Macc 6 28 (Vit. Ad. 28).

[5]) (*θεὸς*) *αἰώνιος* I Hen 75 3, Jub 12 29, 13 8 (16), 25 15, I Bar 4 8. 10. 14. 20. 22 (bis). 35, 5 2, Susanna LXX 35, Theod. 42, Ass. Mos. 10 7, II Hen 1 8, II Macc 1 25, III Macc 6 12 (7 16 V.), Vit. Ad. 28 (*Βίος Ἀδ.* 29); vgl. Da 4 31, 6 27, 12 7. Vielleicht sind die im I Henochbuch häufig wiederkehrenden Formeln *θεός* (*κύριος*) resp. *βασιλεὺς αἰῶνος* Uebersetzung dieser Formel (Ribbon ha-'olam) 1 4 (9 4), 12 3 (22 14), 25 3. 5. 7, 27 3,

liche[1], genannt wird.

Ebenso häufig sind die Bezeichnungen: der Allmächtige[2], der Erhabene[3], der Große[4], der Heilige[4], der große Heilige. Mit besonderer Vorliebe braucht man umständlichere und zusammengesetzte, liturgisch formulierte Ausdrücke. Vor allen häufig finden sich die Formeln: Herr des Himmels, Gott des Himmels, der himmlische Gott[5] (Dalman 143). Und

81 10. Doch sprechen dagegen Formeln wie 82 7 Herr der ganzen Weltschöpfung (*δεσπότης πάσης τῆς κτίσεως*), Herr der ganzen Schöpfung, des Himmels, Gott der ganzen Welt 84 2; vgl. 81 3 (vgl. Dalman 135—139). Tob 13 13 *κύριος τοῦ αἰῶνος* (B *τῶν δικαίων*). 13 6 *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*. 14 7 (א) *θεὸς τῶν αἰώνων*. Sir. 36 22 *θεὸς τῶν αἰώνων* (vgl. im Sirach die Wendungen אוֹת עוֹלָם, בְּרִית ע", כָּבוֹד ע" *σημεῖον, διαθήκη, δόξα αἰῶνος*: 17 12, 43 6, 44 18 (47 13, 49 12); ferner Jub 25 23 (vgl. 25 15 Gott der Ewigkeiten), vielleicht auch Ass. Mos. 1 11: D. orbis terrarum (doch vgl. 11 17 omnipotentem orbis terrarum: *ὁ δυναστεύων πάσης τῆς κτίσεως*), II Bar 83 7 (Weltregent).

[1]) *ἀθάνατος:* Sib. III 10, 35, 594, 600 f., 604, 617, 631, 709, 711, 717, 759; I 122, 152, 167, 232; II 214, 219, 287; V 76; *ἀέναος* III 698; *ἄφθιτος* II 331; V 358, 497; *ἀίδιος* V 66, 427; *αἰὲν ἐών, αἰὲν ὑπάρχων* V 174, 277; *ἄμβροτος* III 628; V 66. II Bar 28 5 (der Unvergängliche).

[2]) *παντοκράτωρ, κύριος παντοκράτωρ* ist die Wiedergabe der LXX für die Formel (Jahwe) Zebaoth, die namentlich in den Propheten gebräuchlich ist. (Bei Amos an 10, Jeremia 15, Haggai 14, Sacharja 55 (!), Maleachi 26 Stellen.) In unserer Literatur tritt an Stelle des *κύριος* (*θεός*) *παντοκράτωρ* meist einfaches *παντοκράτωρ*. Die Stellen, an denen das nicht geschehen, sind im folgenden mit Stern bezeichnet. Jud 4 13*, 8 13*, 15 10*, 16 5*. 17*, I Bar 3 1*. 4*, Sib. II 330*, Jub 27 11*, Arist. § 185* (cf. 45, 132, 168), II Macc 1 25, 3 22*. 30, 5 20, 6 26, 7 35*. 38, 8 11. 18*. 24, 15 8. 32, III Macc 2 2. 8 (6 2), 6 18*. 28*, Man. 1* (IV Es fortis = *ἰσχυρός* (?) 6 32, 9 45, 10 24, 11 43, 12 47, 13 23), II Bar 6 8*, 7 1*, 13 2*. 4*, 21 3, 25 4, 32 1. 6, 34, 44 3. 6, 46 1. 4, 47 1, 48 1. 38, 49 1, 54 1. 11, 55 6, 56 2. 3, 59 3, 61 6, 63 3. 5. 6. 8. 10, 64 3. 4, 65, 66 1. 5. 6, 67 2, 70 2, 77 11, 81 4, 84 1. 6. 7. 10, 85 2. 3; vgl. II Bar 1*, Vit. Ad. 27*. Im NT außer in einem Zitat (II Cor 6 18) nur Apc 1 8, 4 8, 11 17, 15 3, 16 7. 14, 19 6. 15, 21 22. Vgl. verwandte Formeln: Esth. Zus. E. 18 *τοῦ τὰ πάντα ἐπικρατοῦντος θεοῦ*. 21 *ὁ πάντα δυναστεύων θεός*. III Macc 5 61, 6 12 *ὁ πᾶσαν ἀλκὴν καὶ δυναστείαν ἔχων ἅπασαν*. 6 39 *ὁ τῶν πάντων δυνάστης*. Jud 9 14 *ὁ θεὸς πάσης δυνάμεως καὶ κράτους*. Das Wort Zebaoth hält sich Sib. I 304, 316; II 239; II Hen 21 1, 52 1.

[3]) II Bar 6 6, 13 8, 24 2.

[4]) Der Große, Heilige: I Hen 1 3, 10 1, 14 1 (25 3), 84 1, 92 2, 97 6, 98 6, 104 9; der Heilige: Sir 23 9, 39 35 (H.), 50 17 (H.); vgl. 36 4, 47 10, Tob 12 12 (B), I Hen (1 2), (91 7) 93 11, Sib. III 709, Test. Dan 5 (Ende), Hebr. Test. Naphth. 8, 9, 10, I Bar 4 22. 37, III Macc 2 12 (2 13. 21, 7 10. 16), II Bar 34 (der Allerheiligste), (Vit. Ad. 27, *Bt. Ad.* 33). Der Große (der große Gott, Herr,* König**): Da (2 45) 9 4*, Tob 3 16, 13 15**, I Hen 12 3*, 14 2, 84 5**, 91 13**, 102 3 (die große Herrlichkeit), 103 4, 104 1 (bis), (84 1), Sib. I 268*, II 27*, 219*, 317*, III 19*, 499*, 549*, 556*, 557*, 560**, 584*, 632*, 656*, 657*, 671*, 687*, 698*, 702*, 717*, 740*, 776*, IV 6*, 25* (30), V 176*, Ps. Sal. 2 32, Da LXX 3 20*, 4 30 a. c.*, III Macc 1 16*, 3 11*, 5 25*, 7 2*. 22*, Esth. E. 16*; vgl. den Anfang des Schmone Esre: »*Großer, mächtiger, furchtbarer Gott, allerhöchster Gott.*«

[5]) Der Ausdruck »Gott der Himmel« scheint bewußte Anlehnung an fremde (persische) Religion zu sein. Er findet sich z. B. häufiger gerade in den Erlassen der persischen Könige und im Gespräch zwischen Juden und Heiden: Es 1 2, 5 11 f., 6 9 f., 7 21. 23, Neh 2 20; anders 1 4 f., 2 4 (vgl. auch schon Gen 24 3. 7 und dazu Gunkel, Kommentar

schwerlich soll durch diese Anrede nur das weltweite Regiment Gottes bezeichnet werden; in ihr wird vielmehr zugleich Gewicht gelegt auf den über alles Irdische erhabenen Charakter Gottes. Die Anrede, Herr (Gott) des Himmels und der Erde, welche viel deutlicher die Weltherrschaft Gottes zum Ausdruck bringt, ist gegenüber der Bezeichnung »Gott des Himmels« verhältnismäßig selten. Daneben treten Ausdrücke wie Herr (Gott) der Herrlichkeit[1], Herr der Herren, König der Könige, Gott der Götter[2]. Eine liturgische Formel »(Gott) der Hochzupreisende«[3], die später besonders häufig geworden ist, findet sich bereits in unserer Literatur. Auch andeutende Namen wendet man auf Gott an. Ein Beispiel ist der »Betagte« bei Daniel 7 9[4].

Die schlichte und einfache Art, von Gott zu reden, ging dabei freilich verloren. Vor allem auch dadurch, daß man nun die umschreibenden Ausdrücke und ehrenden Titel auf Gott zu häufen beginnt. Auch hier waltet große Verschiedenheit. Im Daniel, in den Jubiläen und Testamenten, den Psalmen Salomos, der Assumptio Mosis, dem IV Esra, II Baruch herrscht noch verhältnismäßige Einfachheit. Zahlreiche Beispiele der neuen Redeweise bieten: I Henoch, die Sibyllinen, die Zusätze zu Esther und Daniel, das II. und namentlich das III. Makkabäerbuch.

Dabei läßt sich nicht verkennen, daß der jüdische Gottesglaube auf

251). Auch bei Daniel kann man noch dieselben Beobachtungen machen, 2 19. 37. 44 אלה שמיא (= Th.), 2 18 ebenso (= Th.), [LXX 3 17 *θεὸς ἐν οὐρανοῖς*. 4 14 *κύριος τ. οὐρ.* 4 28. 30 a. c. 34 (bis) *θεὸς τ. οὐρ.*] 4 34. מלך שמיא (= Th.), 5 23 מרא שמיא (= Th.); ferner Gott (Herr*, König**) des Himmels I Hen 13 4*, 106 11*, Tob 1 18 (א)** (5 17), 6 18 (א)*, 7 11 (א)*, 7 12 (א), 7 17* (א + *καὶ τ. γῆς* B), 8 15 (א), 10 11 (B *κύριος* א*), 10 13 (B* + *καὶ τ. γῆς* א), 13 6** (B), 13 11**, 13 16 (א)**, Jud 5 8, 6 19 (*κ. ὁ θ. τ. οὐρ*), 9 12 (*δέσποτα τῶν οὐρανῶν κ. τ. γῆς*). Jub 12 4, 20 7, 22 19, Test. Rub. 1, 6, Iss. 7, Benj. 10**. Hebr. Naphth. 9 (Herr d. H. u. d. Erde), Ps. Sal. 2 30** (18 10), Ass. Mos. 2 4, 4 4, III Macc 2 2**, IV Es 8 20 (Herr, der Du im Himmel wohnst). — *θεὸς ἐπουράνιος* (*οὐράνιος*): Sib. I 118, 216, III 19, 174, V 76; (*αἰθέρι ναίων*: II 27, 177, III 81), Ass. Mos. 10 3, III Macc 6 28, 7 6, II Hen 39 8 (d. himmlische König). Vgl. noch Mt 11 25 (Lc 10 21); spätere Wendungen: Dalman 142 f. Auch Formeln wie Herr der Welt, der ganzen Welt usw. I Hen 81 10, 82 7, 84 2 (s. o. S. 311 f.), Ass. Mos. 11 17 sind zu vergleichen.

[1]) *κύριος τ. δόξης* I Hen 22 14, 25 3, 27 3. 5, 36 4, 40 3, 63 2, 75 3, 83 8; *θεὸς τῆς δόξης* 25 7; 81 3 König der Herrlichkeit; 12 3 *κ. τῆς μεγαλωσύνης*.

[2]) Sir 51 12 (H 14) König der Könige der Könige; Da 2 47 G. d. G.; LXX (Lobgesang 3 93), 3 94, 4 30, a. c. 34, 11 36, Bel. 7: *θεὸς θεῶν*; I Hen 9 4: H. d. H., G. d. G., K. d. K.; 63 2: H. d. Könige; 63 4, 84 2: K. d. K.; Jub 8 20, 23 1: G. d. G.; Ass. Mos. 9 6: H. d. H.; III Macc 5 35 *βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων*; Esth. C. 23. *βασιλεὺς τῶν θεῶν*. — Vgl. dazu Gunkel, Schöpfung und Chaos 307 3.

[3]) הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא; I Hen 77 1: der, welcher in Ewigkeit gepriesen ist, Hebr. Test. Naphth. c. 4: Jahwe der Hochzupreisende, c. 9: der Heilige Hochzupreisende, Jub 22 27: der Höchste werde in Ewigkeit gepriesen, Mc 14 61: *ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ* (Dalman 163); vgl. Sir. 47 18: שֵׁם הַנִּכְבָּד. Vgl. ganz ähnliche Formeln in palmyrenischen Inschriften, Schürer, Die Juden im bosporanischen Reich 12; Lidzbarski, Eph. f. sem. Epigr. I 256.

[4]) Vgl. I Hen 46 1. 2, 47 3, 55 1, 60 2, 71 10. 12. 13. 10.

diesem Wege der Entwicklung einer gewissen Neigung zu Abstraktionen verfällt. Je höher und reiner sich die Gottesvorstellungen entwickeln, desto stärker wird auch die Gefahr einer unlebendigen, unpersönlichen Auffassung der Gottheit. Die jüdische Frömmigkeit ist dieser Gefahr hier und da entschieden unterlegen. Auch hier bietet wieder die Art, wie man von Gott spricht, zahlreiche Belege. Schon im neutestamentlichen Zeitalter scheint der Gebrauch aufgekommen zu sein, den Namen Gottes durch Abstrakta zu ersetzen. Vor allem beliebt wurde die Bezeichnung der Himmel[1] oder (seltener) die Höhe[2]. Auch in unsere Evangelien ist dieser Sprachgebrauch eingedrungen. Die Formel *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, die Matthäus ständig statt *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gebraucht, erhält von hier ihre Erklärung. Der Himmel ist hier einfach Ersatzbegriff für Gott[3].

[1]) Tob 7 11 (א) *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κέκριταί σοι δοθῆναι*, Da 4 23, I Hen 22 5 f. »die Stimme drang bis zum Himmel«, 83 9 »vom Himmel wird das alles auf die Erde kommen«, (91 7) 93 11 »Werke des Himmels«, 98 6 »eure Werke sind in den Himmeln offenbar«. Vgl. Söhne des Himmels (Söhne Gottes) 6 2 (12 4), 13 8, 14 3 (15 2), 39 1, 101 1, Jub 26 18 »Schickung vom Himmel«, Ass. Mos. 3 8, Man. 9: *οὐκ εἰμι ἄξιος . . . ἰδεῖν τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ*. Sus. 9 (LXX Th.) *μὴ βλέπειν εἰς τὸν οὐρανόν*. Am konsequentesten ist der Sprachgebrauch in den Makkabäerbüchern durchgeführt: I Macc (2 37) 3 18, 3 19. 50. 60, 4 10. 24. 40. 55. (5 31) 9 46, 12 15, 16 3. [Bemerkenswert ist, daß hier die griechischen Handschr. an zwei Stellen Schwankungen zeigen (3 18 V: *τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ*. 4 24 BV: *ηὐλόγουν εἰς οὐρανὸν τὸν κύριον*), und daß das aus dem Griechischen rückübersetzte hebräische Bruchstück (hrsg. von A. Schweizer 1901), das hier und da, wie es scheint, auf einen ursprünglicheren Text zurückgeht, fast in allen Fällen anders liest.] II Macc 3 15. 34, 7 11, 8 20, 9 4. 20 (11 10), 15 8, III Macc 4 21, 5 60, 6 17. 33. Ueber den späteren Gebrauch in Mischna und Talmud vgl. Schürer, J. Pr. Th., 1876, 171 ff.; Dalman 75, 168 ff.; Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers[2], 1897, 67. Der Gebrauch von Himmel statt Gott wird hier stereotyp, Wendungen wie das Reich, der Name, die Furcht, die Hände des Himmels, sind außerordentlich häufig. — Die häufige Behauptung profaner Schriftsteller, daß die Juden nur den Himmel anbeten (s. o. S. 75), findet vielleicht von hier aus ihre Erklärung, wenn nicht geradezu an halbheidnische Juden gedacht ist, die der Gestirnreligion huldigten, unter deren Einfluß jedenfalls dieser Titel ebenso wie der folgende üblich wurde. Vgl. besonders Strabo XVI 2 35: *εἴη γὰρ ἓν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν.*

[2]) מָרוֹם vgl. Man 9, ferner Lc 1 78 *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους*, 24 49 *ἐξ ὕψους δύναμιν*. — Ps 72 (73) 8 als LXX במרום statt ממרום und verstand dies von den Sündern, die gegen Gott, *εἰς τὸ ὕψος*, freveln; vgl. Dalman 182 f.

[3]) Ob Jesus diesen Ausdruck selbst gebrauchte, bleibe dahingestellt. Wenn er ihn verwendete, so übernahm er ihn als eine geprägte Formel, und man darf aus diesem Tatbestand nicht schließen, daß Jesus überhaupt jener abstrakten Art, von Gott zu reden, zugänglich gewesen sei. Sie mußte Jesu Persönlichkeit ganz zuwider sein. In den Evangelien finden sich auch nur wenige Spuren. Lc 15 18. 21: *ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου*. Lc 15 7. 10 stehen die Wendungen »vor den Engeln«, »im Himmel« für »vor Gott«. Auch Lc 12 8 f. ist zu vergleichen. Auch von hier aus wird es wahrscheinlich, daß gerade Lukas »Sonderquelle« einen streng jüdischen Charakter hatte. Mt 16 19, 18 18 (im Himmel gebunden, gelöst) sind sicher späteren Ursprungs. Mc 11 30

Noch eine Reihe anderer Beispiele für diese abstrakte Art, von Gott zu reden, kann genannt werden. Vor allem gehören die Formeln die Herrlichkeit, die große Majestät, hierher (יְקָרָא דַיָי, כְּבוֹד יהוה)[1]. I Hen 14 18 ff.: *ἐθεώρουν δὲ καὶ εἶδον θρόνον ὑψηλόν . . . καὶ ἡ δόξα ἡ μεγάλη ἐκάθητο ἐπ᾽ αὐτῷ . . . καὶ οὐκ ἐδύνατο πᾶς ἄγγελος . . . ἰδεῖν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διὰ τὸ ἔντιμον καὶ ἔνδοξον.* Eng verwandt mit diesen Umschreibungen ist der ursprüngliche Begriff von שְׁכִינָה (שְׁכִינְתָא דַיָי). Schechina bedeutet das Wohnen, d. h. das Wohnen Gottes, und ist Bezeichnung des sich im Tempel oder in der Stiftshütte offenbarenden Gottes, wie denn auch geradezu vom Glanz, der von Gottes Angesicht ausgeht, geredet wird (Targ. Jerus. z. Exod. 33 11, Weber[2] 185). »Die Schechina ist wesentlich nichts anderes als die ursprünglich im Himmel verborgene Herrlichkeit Gottes, welche sich auf die Erde herabläßt. Daher sind יְקָרָא und שְׁכִינָה Korrelatbegriffe. Sie kommen im späteren Sprachgebrauch fast stets zusammen vor« (Weber 185 f.). Es heißt häufig: die Herrlichkeit der Schechina, die Schechina der Herrlichkeit. Ferner treten dann und wann die Ausdrücke »Thron Gottes«[2], »Angesicht Gottes«[3] für Gott ein. Es wird des öftern schon nicht mehr gesagt, daß Gott redet, sondern daß eine Stimme[4] vom Himmel kommt, ertönt, und daraus entsteht dann allmählich die Gewohnheit, für Gott »das Reden Gottes« (מֵימְרָא דַיָי, דִבּוּרָא) einzusetzen. Damit gelangen wir schon an die Grenze der eigentümlichen Spekulationen über die Hypostasen Gottes, von denen Kap. XVIII die Rede sein wird.

(= Mt 21 25, Lc 20 4) liegt pharisäischer Sprachgebrauch vor, auf den sich Jesus einläßt; vgl. Mt 5 34, 23 22. Dagegen ist jüdisches Sprachgut in dem Ausdruck »der Vater im Himmel, der himmlische Vater« übernommen.

[1]) Vgl. bereits Sir 17 13, Tob 3 16 *ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ μεγάλου.* I Hen 5 4: *κατελαλήσατε . . . λόγους . . . κατὰ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ*, 27 2, 39 12, 63 5, 103 1, 104 1, Test. Levi 3: *ἐν τῷ ἀνωτέρῳ πάντων καταλύει ἡ μεγάλη δόξα ἐν ἁγίῳ ἁγίων*, Levi 18: *οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης τοῦ προσώπου κυρίου*, Jub 1 2 f., II Bar 21 23: »*Deine Herrlichkeit möge sichtbar, und Deine hehre Majestät erkannt werden*«; vgl. 21 25, 54 8, 55 8, 64 6, IV Es 8 30 (die Frommen vertrauen der Herrlichkeit Gottes); vgl. 7 42. 78. 122, Vita Ad. 27. Auch die LXX trägt hier und da in der Uebersetzung den Begriff der *δόξα* ein Nu 12 8; vgl. Man. 5 *ἡ μεγαλοπρεπία τῆς δόξης σου.* Im NT vgl. Rm 9 4, Jo 1 14, 12 41, Hebr 1 3, II Petri 1 17. Vgl. Dalman 189.

[2]) II Bar 46 4: Dem Thron des Allmächtigen kann ich mich nicht entgegenstellen. *Βιος Αδ.* 32: Ich habe gesündigt gegen Deinen unerschütterlichen Thron.

[3]) I Hen 65 6: Ein Befehl ist von dem Angesicht des Herrn ausgegangen. Levi 18 (s. o.).

[4]) Z. B. Jub 17 15: »*Es waren Stimmen im Himmel über Abraham, daß er gläubig sei in allem, was er (Gott) mit ihm redete.*« Vgl. Da 4 28, I Hen 65 4, II Bar 13 1, 22 1, IV Es 6 13 ff.; im NT Mc 1 11 (und Parall.), 9 7 (und Parall.), Act 10 13. 15, 11 7. 9, Jo 12 28, Apc 10 4. 8, 14 13. Dalman 167 f. Hier liegt der Ursprung der später weitverbreiteten Vorstellung von der בַּת קוֹל, der vom Himmel ertönenden, offenbarenden Gottesstimme, welche die Vorstellung vom Geist Gottes fast verdrängt. — Vgl. noch II Bar 14 17: »*Da ehedem die Welt . . . nicht da war, so überlegtest Du und sprachest ein Wort aus, und sogleich traten die Werke der Geschöpfe vor Dich hin.*«

Hervorgehoben mag noch werden, daß die Bezeichnung Gottes als des Raumes (הַמָּקוֹם, ὁ τόπος), die schon in der Mischna häufig ist, doch erst später aufgekommen zu sein scheint. In der jüdischen Literatur bis zum ersten nachchristlichen Jahrhundert findet sich kaum eine Spur dieser abstraktesten aller Formeln [1].

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß man häufig durch den Bau und den Stil des Satzes die Nennung des Gottesnamens vermeidet. Wo irgendwie der Zusammenhang noch verständlich bleibt, läßt man den Gottesnamen aus und setzt das Prädikat subjektlos. Man gebraucht das Passivum statt des Aktivums, oder sogar den Plural des aktiven Verbums. Beispiele liegen hier in Menge vor; natürlich kann man in vielen Fällen nicht mehr erkennen, ob Absicht oder Zufall vorliegt [2]. Zu beachten ist endlich die Formel »vor Gott« (מִן קֳדָם יְיָ). Man sagt nicht mehr: »Gott will, Gott beschließt«, sondern »es ist der Wille vor Gott«. Mt 18 14: *οὐκ ἔστι θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς*; vgl. I Macc 3 60: *ὡς δ' ἂν ᾖ θέλημα ἐν οὐρανῷ* (Dalman 173) [3]. Es würde sich lohnen, diesen sprachlichen Spuren einer veränderten Gottesanschauung noch weiter im Zusammenhang nachzugehen, als es hier geschehen kann.

Diese Zusammenstellungen sind überaus lehrreich. Der Fortschritt in der Entwicklung des Monotheismus ist von unleugbaren Nachteilen begleitet. In der Art, wie ein Volk, eine Gemeinde der Gläubigen von Gott spricht, spiegelt sich ein gutes Stück seines Glaubens wider. Schon die Sprache legt hier einen Schleier über das Wesen Gottes und errichtet eine Schranke zwischen Gott und dem Gläubigen. Der Verkehr mit Gott wird dem Zeremoniell unterworfen. Je weniger Gott seinen Gläubigen in anschaulicher, starker und lebendiger Wirklichkeit entgegentritt, desto mehr häuft man seine Namen und Beinamen. Man darf diese Dinge nicht als bedeutungslos hinstellen und hier nur ehrfürchtige Scheu vor Gott als das treibende Motiv ansehen wollen. Diese Art Scheu erstickt den lebendigen Gottesglauben. Wo man sich gewöhnt, von Gott vorwiegend durch Abstrakta zu reden, wird der Glaube selbst blutleer. Wie hebt sich die Art, in der das Neue Testament (mit Ausnahme der Apokalypse) von Gott redet, in ihrer lichtvollen Lebendigkeit von der Art des Judentums ab!

Nicht nur in der Sprache, auch in der gesamten Vorstel-

[1]) Vgl. auch noch den Ausdruck: »die Kraft«. Vit. Ad. 28 »die unbegreiflich große Kraft«. Mc 14 62. Hegesipp b. Euseb. H. E. II 23 13: »*ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως*« Simon Magus in Act 8 10. Dalman 164.

[2]) Vgl. z. B. I Hen 14 5: »*Es ist befohlen, euch mit Fesseln auf der Erde für alle Geschlechter der Tage zu binden*«, vgl. 69 15, Jub. 26 18, Tob 7 11 (ℵ) u. ö. — Dalman 184 bringt viele Beispiele aus späteren Quellen. Mit Unrecht rechnet er m. E. auch Da 4 28 hierher (s. u.).

[3]) Vgl. Jub 6 10: »*Er (Noah) schloß einen Bund vor Gott.*«

lungswelt, mit der man Gott umgab, zeigt sich der Wandel in der Gesamtauffassung. Auch hier ist auf der einen Seite entschieden ein Fortschritt zu verzeichnen. Ein großer Reinigungsprozeß vollzieht sich auf diesem Gebiet. Alles allzu Gewaltsame und Urtümliche, alles was an die Gestalt des alten Volksgottes Jahwe erinnert, wird planmäßig abgestreift. Am deutlichsten wird das, wenn wir die Behandlung der alten heiligen Ueberlieferung im späthellenistischen Judentum ins Auge fassen. Vieles, was die alte Ueberlieferung unbefangen von Gott berichtet hatte, allzu menschliche Züge an ihm, die Betonung des Leidenschaftlichen in seinem Wesen, alles Veränderliche an ihm, die Erwähnung, daß er bereue, die Vorstellung, daß er sinnliche Glieder habe, daß er erscheine, gehe, stehe, komme, ruhe, dies alles erregte nunmehr Anstoß, und man machte sich daran, die Ueberlieferung umzuarbeiten, so daß sie der neuen Empfindungsweise entsprach. Viel weiter ist hier das alexandrinische Judentum als das palästinensische gegangen. Aber grundlegende Verschiedenheiten sind auch hier nicht vorhanden. Eine ganze Reihe derartiger bezeichnender Verschiebungen zeigt uns bereits z. B. das Jubiläenbuch, die erste Haggada zur Genesis.

Offenbar hat der Verfasser z. B. 3 1 es nicht mehr für würdig gehalten, daß Gott die Tiere zu Abraham bringt: er läßt die Engel »nach Gottes Wort« dies tun. Nach 4 2 nehmen wenigstens nach einigen Handschriften die Engel Abels Opfer an. Ueber die abtrünnigen Engel und ihre Nachkommen ergeht das Wort von dem Angesicht Gottes, er wolle sie vernichten. 5 7. — 10 22 (in der Erzählung vom Turmbau) wird der Gen 11 7 stehengebliebene polytheistische Zug der Erzählung beseitigt (ebenso sind Gen 1 26 und 3 22 übergangen). Auch dem Abraham erscheint Gott nicht mehr selbst, sondern es heißt in der Erzählung der grundlegenden Offenbarung 12 17: »*Ein Wort kam in sein Herz*«. 12 22: »*Das Wort Gottes ward durch mich* (den Engel) *zu ihm gesandt:*« 12 25; »*Und Gott der Herr sprach zu mir* (dem Engel)*: öffne seinen Mund*« (anders 13 3). Die Theophanie im Haine Mamre (Gen 18) mit ihrem so stark anthropomorphen Charakter ist bis auf wenige Sätze gekürzt, auch ist nur von einer Erscheinung der Engel die Rede 16 1—4. In der Erzählung von Isaaks Opferung ist der Oberste der bösen Geister, Mastema, und nicht Gott der Versuchende 17 16; 18 14 heißt es: »*Und Gott rief den Abraham bei seinem Namen zum zweitenmal vom Himmel, dadurch daß wir erschienen, um im Namen Gottes mit ihm zu reden*«. 19 3 ist der Kampf Jakobs mit dem Engel des Herrn fortgelassen. 48 13 stellt sich der Engel Gottes zwischen die Aegypter und Israel.

Zahlreiche Beispiele lassen sich dann aus den Targumen, aus den späteren, wie bereits aus dem Targum Onkelos beibringen. Gfrörer I 292.

Auf dem Gebiet des griechisch redenden Judentums liefert bereits die Uebersetzung der LXX, auch in ihren ältesten Abschnitten, eine Reihe von Beispielen.

Eine wirkliche umfassende Untersuchung der in der LXX vorliegenden dogmatischen Veränderungen ist noch nicht geliefert. Folgende Beispiele, die ich Gfrörer, Philo I 8 ff. verdanke, mögen hierhergestellt werden. Ex 24 9—11 heißt es im Urtext: »*Sie stiegen hinauf und sahen den Gott Israels .... und der*

Herr legte seine Hand nicht an die Obersten aus Israel, und da sie Gott geschaut hatten, aßen und tranken sie«. Die LXX übersetzt: *καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ ἑστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ . . . καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσραὴλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς· καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον.* Job 19 25—27 übersetzt die LXX unverständlich, aber so, daß jede Spur des Gedankens an eine Theophanie verwischt ist (vgl. LXX Job 35 14). Ps 16 (17) 15 lautet in der LXX: *ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου, χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου.* Vgl. Ps 41 (42) 3, Js 38 11, wo im Urtext vom Schauen Jahwes die Rede ist, ist in LXX zweimal für Jahwe: *τὸ σωτήριον* (*τοῦ θεοῦ, τοῦ Ἰσραήλ*) gesetzt (vgl. Js 61).

Die Theologie des alexandrinischen Judentums fand dann ihre Hauptaufgabe darin, den anthropomorphen Charakter des Alten Testaments umzugestalten und es durch eine geistige Deutung seines Buchstabens mit dem geläuterten und verfeinerten Geschmack ihrer geistigen Umgebung auszusöhnen. In der Allegorese hatte man ein bequemes Mittel, in allen sinnlichen Aussagen und dinglichen Vorstellungen der Schrift gar noch besondere Geheimnisse nachzuweisen. Die Geschichtsbetrachtung im letzten Teil der Sapientia, die Bruchstücke des Aristobul, Ps.-Aristeas und vor allem die Schriften Philos bieten zahllose Belege. Wenn es Gen 6 6 heißt »*Da bereute Jahwe*«, so schreibt Philo seine Schrift: quod deus sit immutabilis.

Man kann den berechtigten Kern in diesen Bestrebungen nicht verkennen. Es kommt in alledem auch teilweise ein reineres, geläutertes, geistiges Gottesbewußtsein zum Ausdruck. Irgendwelche unbefangene historische Würdigung darf man in dieser Zeit gar nicht erwarten. Die gewalttätige Aenderung der Legende, die allegorisierende Umdeutung der Philosophie waren die einzigen Mittel, durch die man sich die heilige Ueberlieferung der Vergangenheit verständlich machen und nahe bringen konnte. Aber auf der andern Seite darf man sich nicht verhehlen — die Betrachtungen eines Philo machen es ganz deutlich — wie sehr auf diesem Wege der anschaulich-lebendige Gottesglaube sich zu einem abstrakten Gedankengebilde verflüchtigte.

Die weitere Entwicklung des monotheistischen Grundgedankens im späteren Judentum war also einerseits zwar ein entschiedener und unleugbarer Fortschritt. Aber doch nicht nur ein Fortschritt. Die Gründe für diesen doppelten Charakter liegen tiefer. Die jüdische Frömmigkeit leidet in diesem Punkt an einem unheilbaren inneren Zwiespalt. Denn der prinzipielle Monotheismus steht in einem bleibenden schroffen Gegensatz zu dem national bedingten Partikularismus, von dem sich die jüdische Religion trotz aller Richtung auf den Universalismus infolge der Heiligsprechung der nationalen Sitte durch das Gesetz nie ganz hat befreien können. Ein Gott, der allmächtige Schöpfer und Richter der Welt, und dieser selbe Gott in seinen tiefsten Absichten und letzten Plänen gebunden an ein Volk, ein Gott und die wesentliche Verkörperung seines Willens im

Gesetz, dessen Mittelpunkt nationale Sitte und nationales Recht sind, — das sind und bleiben Widersprüche. Mit Recht begründet Paulus die Notwendigkeit der Aufhebung des Gesetzes und die Beschaffung eines neuen Heilsweges mit dem Hinweis auf den einen Gott und den echten Universalismus Rm 3 29 f. Weil dem aber so ist, so mußte nun auch jede weitere Entwicklung des Monotheismus unter Beibehaltung der partikularistischen Schranken, welche die Religion der Observanz nicht durchbrechen konnte, zugleich ihre verderblichen Wirkungen haben. Je mehr die Gestalt Gottes ins Unendliche und Ewige wuchs, desto geringfügiger erschien die einzige Wirklichkeit, die in dieser irdischen Welt als Ergänzung seines Wesens angesehen wurde: dieses geknechtete jüdische Volk. So verschwand die Wirklichkeit Gottes mehr und mehr im Transzendenten; der irdische Boden, auf dem der monotheistische Gottesglaube ruhen sollte, erwies sich als zu klein und zu schmal. Die alte, so ungemein lebendige und eindrucksvolle Gestalt des israelitischen Volksgottes ging unter, aber die jüdische Frömmigkeit hatte nicht die Kraft, das Verlorene durch einen neuen weltweiten, die Welt umfassenden Glauben zu ersetzen. Auch war der religiöse Individualismus der jüdischen Religion nicht stark genug, um die entweichende Gottesgestalt mit dem starken persönlichen »Und dennoch« festzuhalten. Es fehlten ihm die schöpferischen religiösen Persönlichkeiten der Propheten und der Besten unter den Psalmensängern. So entsteht der Zug zum Transzendenten und Abstrakten im jüdischen Gottesglauben. So kommt es, daß sich auch der jüdische Monotheismus trotz aller fortschrittlichen Entwicklung nicht ganz rein und frei entfaltet. Deutlicher als in den früheren Jahrhunderten zeigen sich im jüdischen Gottesglauben Unterströmungen, die seine Reinheit und Stärke beeinträchtigen. Anschauungen und Stimmungen polytheistischer Herkunft, die ein früherer starker Glaube ganz zurückgedrängt hatte, steigen aus der Tiefe der Volksseele, wo sie ihr verborgenes Dasein weitergeführt hatten, an die Oberfläche. Ein ganzes Heer von Mittelwesen drängt sich zwischen den weltfern gewordenen Gott und die Menschen. Der grundsätzliche Monotheismus bleibt dabei allerdings erhalten, die entschiedene Unterordnung aller jener Wesen unter die Gottheit, die vollständige Ueberlegenheit Gottes wird gewahrt. Aber wir sehen den Monotheismus von allerlei Rankenwerk umzogen. Und dieses Rankenwerk ist nicht ganz ungefährlich. Hier und da beginnt es den reinen Gottesglauben zu überwuchern. Auf dreierlei kommt es in diesem Zusammenhang an und darauf müssen wir im folgenden unser Augenmerk richten: auf den Engelglauben, auf Ansätze einer dualistischen Weltanschauung und endlich auf eine eigentümliche Art der theologischen Spekulation, die man mit dem Namen Hypostasentheologie umschreiben kann. Vor allem auch

deshalb, weil das Judentum in dieser dreifachen Hinsicht die in seinem Schoß geborene universale Religion des Christentums in tiefgehender Weise beeinflußt hat, nicht gerade zu deren Heil.

KAPITEL XVI. DIE ANGELOLOGIE

Ein Hauptbeweis für die besprochene Entwicklung des jüdischen Gottesglaubens ist das starke Aufkommen des Engelglaubens in unserer Zeit. Als ein Ueberrest fremder polytheistischer und animistischer Religion ist der Glaube an dienstbare Untergebene Gottes (Engel, Boten, oder mit deutlichem Archaimus Gottes Söhne, Götter, Helden, Heilige, das Heer des Himmels), jedenfalls schon in der volkstümlichen vorexilischen Religion lebendig gewesen. In der älteren Prophetie, die das Werk einer ungeheuren Verdrängung und Läuterung des alten volkstümlichen Glaubens vollbrachte, spielt der Engelglaube gar keine Rolle. Auch in der älteren israelitischen Geschichtsschreibung (Jahwist, Elohist, Quellen der historischen Bücher) tritt der Glaube wenig hervor und verschwindet vor der sehr anders gearteten Vorstellung des Mal'ak Jahwe. In der exilischen und nachexilischen Zeit aber dringt, nachdem der Kampf mit den polytheistischen Neigungen des Volkes so ziemlich siegreich beendet ist, der jetzt unschädlich gewordene Engelglaube auch in die höheren Schichten der israelitischen Religion wieder ein, nunmehr als ein, wie es zunächst scheint, ungefährliches Beiwerk des gefestigten Monotheismus. Schon bei Ezechiel spielt der Geist eine gewisse Rolle (3 12. 14, 8 2 f., 11 24, 43 5); Engel erscheinen hier 9 2 f., 40 3. Eine vollständig veränderte Lage zeigt dann die Prophetie des Sacharja, in welcher der Seher fast nur noch mit Engeln und nicht mehr mit Gott selbst verkehrt. Doch mag Sacharja mit seiner so vielfach fremdländischen Einfluß verratenden Prophetie[1] in seiner Umgebung noch ziemlich allein gestanden haben. Aber auch die nachexilische Psalmenliteratur zeigt, wie fest der Engelglaube im Bewußtsein der Frommen bereits wurzelte. Doch ist er fast in der ganzen nachexilischen Literatur eine mehr zufällige Beigabe zum Monotheismus. Die Gestalten der Engel bleiben völlig unkonkret und unpersönlich. Sie haben Gott gegenüber auch nicht den geringsten Machtbereich; sie sind nur Boten, dienstbare Geister. Auch eine Gegenströmung ist erkennbar: Der Priesterkodex spricht nicht von Engeln. Die Chronik erwähnt sie sehr selten.

In der Periode des spät hellenistischen Judentums macht sich hier eine Veränderung geltend. Es bildet sich 1. eine bestimmte Anschauung vom Wesen der Engel aus[2], es ent-

[1]) Gunkel, Schöpfung und Chaos 122 ff.

[2]) Zu beachten ist, daß die Vorstellung von »dem« Engel Jahwes in der jüdischen

steht gewissermaßen eine Engeldogmatik, eine Angelologie. 2. Etwas sehr Wesentliches ist auch, daß die Engel Namen erhalten. Wenigstens einige unter ihnen werden zu individuellen Gestalten. Um die Fülle der Engel-Wesen einigermaßen zu ordnen, schafft man bestimmte Gruppen und Klassen. Damit entstehen 3. gewisse Gefühls- und Stimmungs-Werte auch für den Glauben. Ein Stück des Weltregiments Gottes kommt in die Hände der Engel, ein Stück des Glaubens reißen sie an sich. Vor allem benutzte man im späthellenistischen Judentum die Angelologie, um bestimmte Aussagen, die man von Gott nicht gern machte, auf die Engel zu übertragen, um Gott weiter von der Welt abzurücken und sein Wirken auf diese Welt durch Wesen niederer Art vermittelt sein zu lassen.

1. Der gewöhnliche Ausdruck für jene Mittelwesen bleibt »Engel« מַלְאָכִים *ἄγγελοι*. Hier und da hält sich die auf alten überkommenen Vorstellungen beruhende Benennung »Gottessöhne«, wofür dann der gleichwertige Ausdruck »Himmelssöhne« eintritt[1]. Besonders beliebt bleibt die ebenfalls altertümliche Bezeichnung »Heilige«[2]. Hier und da werden sie wie bei Ezechiel Geister (*πνεύματα* רוּחוֹת) genannt[3]. Wenn in den Bilderreden Henochs Gott ständig Herr der Geister genannt wird, so gibt 39 12 dafür die Erklärung: »*Heilig ist der Herr der Geister, er füllt die Erde mit Geistern*«. Die dem »Herrn« untergebenen Geister sind die Engel. Auch die alte auf die ursprüngliche Verwandtschaft der Engel mit den Gestirnen hindeutende Bezeichnung »das Heer«, »das Himmelsheer«, »Heer des Höchsten« erhält sich hier und da[4]. Im allgemeinen stellt man sich die Engel als geistige Wesen vor. Den gefallenen Engeln gegenüber heißt es I Hen 15 6 f.: »*Ihr aber seid zuvor ewig lebende Geister gewesen, die alle Geschlechter der Welt hindurch unsterblich sein sollten. Darum habe ich für euch keine Weiber geschaffen.*« An irdischer Nahrung nehmen sie nicht teil Tob 12 19[5]. Der Verfasser der Jubiläen unterdrückt die Erzählung, daß die Engel, die bei Abraham einkehren, bei ihm ihre Mahlzeit nehmen. Ihrem Wesen nach sind die Engel gute, dem Menschen gegenüber freundliche, hilfsbereite Wesen.

Literatur stark zurücktritt. Sie findet sich z. B. Ep. Jer. 6, Sus. 55, 59 (LXX Theod.), 62 (LXX). Bel. 34, 36, 39; vgl. Act 7 30. 35. 38 (nach Ex 3 2).

[1]) I Hen 6 2, 13 8 (12 4), 14 3, 101 1.

[2]) Vgl. Job 5 1, 15 15; Ps 89 6. 8; Sach 14 5; Am 4 2 LXX (*ὀμνύει κατὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ*). — Sir 42 17 (45 2 LXX); Tob 11 14, 12 15; Da 4 14 (4 10. 20, LXX 4 34), 8 13; I Hen 1 9 (9 3), 12 2, 39 1. 5, 47 2. 4, 57 2 (?), 60 4, 61 8. 10. 12, 65 12, 69 13, 71 4, 81 5, 106 19; Jub 31 14; vgl. 2 18; Sap. 5 5, 10 10.

[3]) Vgl. I Hen 15 6; Jub 1 25, 15 31; vgl. Act 23 8. Die Sadduzäer glauben: *μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα.*

[4]) I Hen 60 1; IV Es 6 3, 8 21; II Bar 21 6, 48 10, 59 11 (die flammenden Engelheere).

[5]) Auch die Dämonen bekommen keine Nahrung, doch hungern und dürsten sie I Hen 15 11.

Doch gibt es auch gefallene Engel, und die unten zu besprechende Vorstellung von Strafengeln und versuchenden Mächten im Himmel bildet bereits das Bindeglied zwischen der guten Welt der Engel und der bösen der Dämonen.

Ueber die äußere Gestalt der Engel herrschen noch wenig bestimmte Vorstellungen. Die Auffassung der Engel als geflügelter menschlicher Wesen (die Kerube und Saraphe gehören nicht hierher) scheint sich eben Bahn zu brechen. I Chron 21 16 (?), II Hen 1 4 f.: »*Zwei überaus große Männer . . . ihr Angesicht leuchtend wie die Sonne . . . von Aussehen purpurn . . . ihre Flügel leuchtender als Gold, ihre Arme weißer als Schnee.*« — Ueber den Ursprung der Engel steht in unserer Zeit wohl fest, daß sie geschaffene Geister seien. Jub 2 1 ff. läßt sie am ersten Tag geworden sein. II Hen 29 vertritt bereits die spätere rabbinische Theologie (Gfrörer I 352) mit der Anschauung, daß sie erst am zweiten Tage geschaffen seien (vgl. Weber 166).

Die bestimmteren Vorstellungen, die man sich von den Engelscharen machte, knüpfen zunächst deutlich an die aus alter Zeit stammende[1] Vorstellung an, daß die am Himmelsfirmament leuchtenden Sterne beseelte Wesen und die Engelscharen Gottes seien. Weit verbreitet ist die Anschauung in der rabbinischen Theologie, daß die Engel feuriger Natur seien. Der Satz ist nicht etwa auf Grund von Ps 104 4 entstanden, sondern er spiegelt die ursprüngliche Einheit von Engeln und Sternen wider. Deutlich ist diese Vorstellung II Hen 29 vorgetragen: »*Und von dem Gestein* (d. h. dem Himmel, den man sich als steinharte, kristallklare Masse dachte) *schnitt ich (Gott) ab ein großes Feuer, und von dem Feuer machte ich die Ordnungen der leiblosen Heerscharen. Und ihre Waffen waren Feuer und ihr Kleid flammendes Feuer*«. II Bar 59 11 spricht von den flammenden (Engel-)Heeren. Wenn die Engel vielfach in der jüdischen Literatur die Wächter[2] (die Nicht-

[1]) Ueber die frühere — wohl aus dem Babylonischen stammende — Gleichsetzung von Engeln und Gestirnen vgl. Zimmern KAT³ 456—458; Gunkel, Genesis⁴ 55; im AT besonders Job 1 6, 2 1, 38 7; I Kö 22 19; Ps 29 1 f., 82 1, 89 6–8. — Ueber die Gestalt dieser Gestirn-Engel (glühendes Erz) und ihre Kleidung (Linnen, Edelsteinschmuck) s. Greßmann 342—347.

[2]) Der Ausdruck Wächter begegnet zum erstenmal in dem merkwürdigen vierten Kapitel des Daniel. Hier schaut der ursprüngliche Polytheismus der übernommenen Erzählung noch deutlich hindurch. Wenn hier ein heiliger Wächter (עִיר), der vom Himmel herabsteigt (4 10. 20), den Beschluß der Wächter (עִירִים) dem Nebukadnezar mitteilt, so sind die Wächter deutlich als ein Kollegium von Göttern und zwar von Gestirngöttern gedacht. Auch 4 28 kündigt jene Stimme vom Himmel die Ausführung dieses Beschlusses des himmlischen Rates an. Man beachte im folgenden die Plurale. Später ist dann der Ursprung dieser Vorstellungen bald vergessen. Die heiligen Wächter (ἐγρήγοροι) werden die höchsten aber Gott untergebenen Engel I Hen 12 2. 3, 20 1 (39 12, 40 2, 61 12 die nie Schlafenden). Eine gewisse Verwirrung wird in der Ueberlieferung dadurch angerichtet, daß auch die gefallenen Engel als Wächter bezeichnet werden I Hen 1 5 (?), 10 9. 15, 12 4, 13 10, 14 1. 3, 15 2. 9, 16 2 (91 15 (HSS.); ferner Jub 4 22, 7 21, 8 3, 10 5; Test. Rub. 5, Naphth. 3; vgl. I Cor 11 10). Die gefallenen Engel sind eben als zu den höchsten Engeln gehörend gedacht; es werden ursprünglich nach der auch

Schlafenden) heißen, so war das vielleicht ein ursprünglicher Name der Gestirngeister. Es gäbe keinen passenderen Namen für sie. Sie sind die Wächter, die mit ihren hellen Augen alle Taten der Menschen sehen, die wachen, wenn die Menschen schlafen. Auch sonst ist die Beziehung der Engel zu den Sternen oft noch sehr deutlich. I Hen 18 13—16, 21 3—6 ist von Sternen die Rede, die den Befehl Gottes übertreten haben und dafür an einem furchtbaren Ort gestraft werden. Diese Sterne müssen als belebte Wesen, d. h. als Engel gedacht sein. Das gilt selbst noch für Paulus. I Cor 15 40 ff.[1]. Doch wird diese Vorstellung bereits allmählich durch die andere vergeistigte verdrängt, daß die Engel oder bestimmte Engelklassen über die Gestirne das Regiment führen. Besonders deutlich tritt diese Anschauung im Buch von »dem Umlauf der Lichter« heraus I Hen 82 10 ff. — II Hen 19 schaut H. im sechsten Himmel die Engel (Erzengel), welche über dem Lauf der Gestirne walten. Uriel ist der große über die Sternenwelt gesetzte Regent. I Hen 72 ff.

Aber nicht nur hält sich die auf altem Glauben ruhende Gleichsetzung von Engeln und Gestirnen, auch mit einem noch viel älteren Volksglauben verbindet sich der Engelglaube: mit der Vorstellung von Elementargeistern. Die großen, kleinen und kleinsten Geister werden im jüdischen Volk zu Engeln, die nach unausrottbarem Volksglauben überall ihr Wesen treiben in den Erscheinungen des Himmels, in Sturm und Winden, Donner, Blitz und Hagel, in Flur und Hain, in Quellen und Bäumen, in Pflanzen und Tieren, überall, namentlich wo etwas Außerordentliches, Unerklärbares geschieht.

In diesem Sinne können die Engel geradezu als *στοιχεῖα* bezeichnet werden: II Hen 16 7 (Rez. A) »Geister, Elemente, Engel« (*πνεύματα στοιχεῖα ἄγγελοι*), vgl. II Hen 15. Paulus hat bei den »schwachen und bettelhaften« Elementen der Welt (Ga. 4 3. 9) wahrscheinlich an derartige Elementargeister (oder an Gestirngeister?) gedacht, vgl. Col 2 8. 20, II Petr 3 10. 12 (= Test. Levi 4). O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie 66 ff.; H. Diels, Elementum 1899, S. 41—57; A. Deißmann, Encyclopaedia biblica Art. Elements. Die ausführlichste Aufzählung dieser Elementargeister bieten I Hen 60 11—21, Jub

hier zugrunde liegenden polytheistischen Sage Götter, die auf die Erde herniederstiegen, gewesen sein. Deutlich unterscheidet II Henoch von den gefallenen und im zweiten Himmel in ihren Straförtern befindlichen Engeln die im fünften Himmel sich aufhaltende Klasse der Wächter, vgl. c. 7, 18 (35 2), zu welcher jene ursprünglich gehörten. Vermutungen über den Ursprung des Namens s. KAT³ 629; vgl. die *Ζωφασημίν* (= *Ζωφησαμίν* Himmelswächter) und die Darstellung des vieräugigen Kronos in der phönizischen Kosmogonie des Philo Byblius. Am genauesten entsprechen die Kerube Ezechiels, die über und über mit Augen bedeckt sind (Ez 10 12).

[1]) Chagiga 13 b, 14 a; vgl. Bereschith R. c. 78 zu Gen 32 26 (Wünsche S. 378), wird gelehrt, daß täglich Scharen von Engeln aus dem nach Da 7 9 (vgl. I Hen 14 19, 71 5 f.) vom Throne Gottes herabströmenden Feuerstrom (Dinur) hervorgehen und wieder in ihm verschwinden. Der Fluß Dinur ist wahrscheinlich ursprünglich die Milchstraße des Sternenhimmels, die unzähligen in ihr aufblitzenden und strahlenden Sterne sind die Engel, die aus dem Feuerfluß kommen und in ihm wieder verschwinden.

2 2; vgl. I Hen 65 8, 67 4 ff. (Quellenengel vgl. den handschriftlichen Zusatz Jo 5 4). IV Es 6 41 (Geist der Veste). Apc Jo 7 1 f. (vgl. II Bar 6 1 ff.). 14 18, 16 5 (9 11) (Wind-, Feuer, Wasser-Engel). II Bar 54 3 (Engel der Tiefen und Höhen, vgl. Rm 8 39). Pastor Hermae Visio IV 2 4 (*θεγρί*, der über die wilden Tiere gesetzte Engel) und die von Gfrörer I 368 hierzu zitierte Stelle aus Hieronymus in Habacuc I 14; ferner Jalkut Chadasch 147 d bei Gfrörer I 369.

Von hier aus erklärt sich auch die Vorstellung, daß jeder einzelne Mensch seinen Schutzengel habe. Auch diese Schutzengel gehören zur Klasse jener kleinen Elementargeister. Hier wirkt vielleicht alter Gespensterglaube nach. Der Schutzengel oder das *δαιμόνιον* des einzelnen Menschen ist ursprünglich nichts anderes als derjenige Bestand der Menschen, der nach dem Tode — als Gespenst — von ihm übrig bleibt und als solches als ein Wesen von fremder, wunderbarer, oft heimtückischer Art mit religiöser Verehrung umgeben wird. Aus dieser Vorstellung erwächst die merkwürdige Idee von einem wunderbaren (himmlischen) Doppelgänger der Menschen, einem zweiten höheren Ich, das nicht der Mensch selbst ist und doch mit ihm in unauflöslicher Verbindung steht. Wenn diese Auffassung zutrifft, so muß man jedenfalls für die hellenistische Zeit hinzufügen, daß dieser Ursprung völlig oder fast völlig vergessen ist und daß diese Schutzengel unter dem Einfluß der chaldäisch-iranischen Gestirnreligion zu Gestirngeistern geworden sind. Act 12 13 f. glauben die Jünger, als die Magd behauptet, sie habe den Petrus gesehen, es sei »sein Engel« gewesen. Der himmlische Doppelgänger des Menschen erscheint in dessen Gestalt. Zu der Idee von den Schutzengeln vgl. ferner Mt 18 10, IV Bar 12—13, Ap Pauli 7—10, Targum Ps.-Jonathan zu Gen 33 10, 48 16 (Gfrörer I 374). Auf einer Reihe von (frühchristlichen) Inschriften, die auf der griechischen Insel Thera gefunden wurden, findet sich ständig ein *ἄγγελος* mit danebenstehendem Eigennamen im Genitiv. Auf einer Inschrift von Melos wird ausdrücklich gesagt, daß der Engel das Grab beschützt; vgl. H. Achelis ZNW I 88 ff. Der Engel, der hier das Grab bewacht, ist ursprünglich nichts anderes, als der sein eigenes Grab schützende Totengeist. Am deutlichsten zeigt sich die hier vorausgesetzte Entwicklung in dem iranischen Glauben an die Fravashis (Söderblom, Les Fravashis. Paris 1900). Test. Jos. 6 nennt als Schutzgeist des Joseph den Engel Abrahams. Ebenso rufen die iranischen Gläubigen den Fravashi des Zarathustra (oder die Fravashis der Frommen) an [1]. Auch in der altbabylonischen Religion (vor allem in den sogenannten Bußpsalmen) spielen der Schutzgott und die Schutzgöttin, die dem einzelnen Menschen zur Seite stehen, die als fürbittende Mächte sich für ihren Schutzbefohlenen bei den großen Göttern verwenden, eine hervorragende Rolle. KAT³ 454 f., 458.

Der Glaube an die Schutzengel der einzelnen Menschen erweitert sich zu der Idee von den Schutzengeln ganzer Völker, von der bereits die ersten Spuren in Stellen wie Dt 4 19, 17 3, 32 8 vorliegen. Schon die LXX Dt 32 8 weiß, daß Gott die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel festgesetzt habe. Deutlich ist die Idee der Völkerengel beim Siraziden ausgesprochen 17 17. Das Buch Daniel nennt Michael den Schutzengel des Volkes Israel 10 13. 21 (vgl. I Hen 20 5) und kennt einen Engel Persiens und Griechenlands 10 13. 20. Samael ist nach der späteren jüdischen Tradition Engel des römischen Volkes (Edoms). Vgl. Lueken, Michael 13, 23 und Weber 170. Diese Schutzengel sind natürlich die ursprünglichen Volksgötter, aber auch sie sind in die Gestirnreligion hineingezogen.

[1]) Beachtenswert ist auch die merkwürdige Stelle I Hen 43, wo Henoch die (präexistenten) »Namen« der Frommen im Himmel schaut. Vgl. darüber unten Kap. XVIII.

Da es nach einer unten zu besprechenden Ueberlieferung 72 oder 70 weltbeherrschende Engel gab, so nahm man (LXX Dt 32 8) 72 oder 70 Völker an und las diese Zahl künstlich in Genesis 10 hinein.

2. Aus der unübersehbaren Menge der Engelscharen treten bestimmte Engelgruppen und einzelne Gestalten heraus. Dadurch, daß diese letzteren Namen bekommen, lösen sie sich von der Schar der namenlosen Geister und erhalten ein konkreteres Gepräge.

Besonders bemerkenswert ist die Gruppe der sieben oder sechs Erzengel. Zum erstenmal begegnet uns die Annahme von sieben höchsten Engeln in einer bestimmt ausgeprägten Form Tob 12 15. Hier wird Raphael einer von den sieben (heiligen) Engeln genannt, »*welche . . . zu der Herrlichkeit des Heiligen* (κ κυρίου) *Zutritt haben*«. Hen 20 werden im äthiopischen Text sechs Engel (Wächter) genannt: Uriel, Raphael, Raguel[1], Michael, Saraqiel[2], Gabriel. Als siebenter ist im griechischen Text wohl nach guter Ueberlieferung[3] Ῥεμιήλ, wahrscheinlich derselbe wie der auch sonst genannte Jeremiel, hinzugefügt (vgl. I Hen 90 21 f.: »die sieben ersten Weißen« 81 5, 87 [nach Flemming 109]; 71 3 wird Michael einer von den Erzengeln genannt). Sieben höchste Engel kennt Test. Levi 8; sieben Geister und sieben Engel, die vor Gottes Thron stehen, Apc Jo 1 4. 20, 3 1, 4 5, 5 6, 8 2. 6, während Targ. Ps.-Jonathan zu Dt 34 6 nur 6 Engel nennt[4].

Schon Ez 9 treten sechs Engelgestalten, Männer, auf, zu ihnen gesellt sich ein Siebenter in weißem Linnen, welcher ein Schreibzeug trägt. Gunkel hat sehr wahrscheinlich gemacht, daß dieses ganze Bild aus babylonischen Voraussetzungen erklärlich sei, und die sieben Engel mit den sieben Gestirngöttern, den einen in ihrer Mitte mit dem Schreibergott Nabu identifiziert. AR I 294—300. Wenn wir in der Ezechielstelle die erste Spur der Anschauung von den sieben Erzengeln erblicken dürfen, so ist damit zugleich wahrscheinlich gemacht, daß ihr Ursprung in der babylonischen Gestirnreligion liegt. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Beobachtung, daß in der jüdisch-apokalyptischen Ueberlieferung, wie von sieben Engeln, so auch von sieben Augen, mit denen Gott (Christus) über die weite Welt blickt, Sach 4 10, Apc Jo 5 6, von sieben Fackeln, die vor Gottes Throne stehen, Apc Jo 4 5, sieben Leuchtern 1 12. 20, 2 1, auch geradezu von sieben Sternen 1 16. 20, 2 1, 3 1 (sieben Geister und sieben Sterne) die Rede ist. Besonders deutlich tritt II Hen 19 2 die Beziehung der Erzengel zu den Sternen heraus: »*Sie machen die Ordnungen und lehren den Gang der Sterne*«. Der hier vorliegende Vorgang ist ein durchaus durchsichtiger. Die sieben Hauptgötter einer fremden Religion wurden zu Untergebenen und dienstbaren Geistern Jahwes herabgedrückt, oder es wurde Jahwe mit dem

[1]) Vgl. II Hen 33 6.

[2]) Dem entspricht der Zidqiel, Zadaquael der späteren (s. Anm. 4) jüdischen Ueberlieferung. Der griechische Text (Σαριήλ) ist hier kaum im Recht.

[3]) Nur nach dem griechischen Text hat Michael den Ehrenplatz in der Mitte der Sieben. Vgl. über die Stellung des Michael (Nabu?) KAT³ 624.

[4]) Die sieben Namen der Engel werden in der späteren jüdischen Tradition sehr verschieden aufgezählt; vgl. Gfrörer I 361 f.; Weber I 169; Lueken, Michael 36 f.; Deißmann, Licht vom Osten⁴ 396; Hopfner, Offenbarungszauber § 153.

höchsten Gott gleichgesetzt und bekam dann sechs höchste Geister als Diener. So erklärt sich auch das Schwanken der Zahl. Vgl. KAT³ 625.

Diese Vorstellung von sieben Erzengeln wird durch eine andere durchkreuzt, die nur vier höchste Engel kennt und sich sichtlich an die seit Ezechiel dem Judentum geläufige, ursprünglich ebenfalls babylonisch beeinflußte Idee von den vier Kerubim, den Thronträgern Gottes, anlehnt. Sie findet sich an vielen Stellen des ersten Henoch[1]. I Hen 40 2 sind die vier Erzengel geradezu mit den Kerubim identifiziert. Die gewöhnlichen Namen sind Michael, Raphael, Gabriel, Uriel[2].

Verhältnismäßig gering sind die Spuren einer etwa aus der babylonischen Tierkreisverehrung stammenden Annahme von 12 Engeln, vgl. I Hen 82 die zwölf Taxiarchen der zwölf Monate[3] und Apc Jo 21 12. Die auch sonst für die jüdische Phantasie einflußreich gewordene babylonische Einteilung des Jahres in 72 Fünftage-Wochen (s. o. S. 246 Anm. 1) hat auch die jüdische Engellehre beeinflußt. Der Verfasser der Tiervision des Henochbuches nimmt I Hen 89 59 ff. siebzig Völkerhirten an. (Siebzig ist die abgekürzte Zahl von 72. Die Zahl »37« 90 1, die zur angegebenen Gesamtsumme nicht stimmt, sondern auf die Zahl 72 führt, ist keine bedeutsame Variante der Ueberlieferung). Ebenso kennen die Ps.-Clement. Recognitionen (II 42) 72, Hebr. Test. Naphth. 8 und Targ. Ps.-Jonathan zu Gen 11 8 siebzig Engel. Diodor II 30 bezeugt ausdrücklich, daß die Babylonier die 36 Tierkreis-Dekane als *θεοὶ βουλαῖοι* bezeichneten. KAT³ 452, 634. Meißner, Babylonien II 398 ff. Zu den vierundzwanzig Aeltesten der Apc Jo 4 4 vermuteten Gunkel und Zimmern, Schöpfung und Chaos 308, das Vorbild in den vierundzwanzig Sterngöttern, welche nach Diodor II 31 die Babylonier als *δικασταὶ τῶν ὅλων* bezeichneten. Daher kennt auch die iranische Theologie 24 Yazatas.

Bemerkenswert ist auch die Einteilung der Engel in eine Reihe von Klassen, bei deren Aneinanderreihung offenbar die Siebenzahl bevorzugt ist I Hen 61 10: Kerubim, Seraphim, Ophanim, Engel der Gewalten (*ἀρχαί*), Herrschaften (*κυριότητες*), Auserwählte (*ἐκλεκτοί*), Mächte (*ἐξουσίαι*). II Hen 20 (A und B) sind 9 Legionen gezählt: Erzengel, Kräfte (*δυνάμεις*), Herrschaften (*κυριότητες*), Principe (*ἀρχαί*), Mächte (*ἐξουσίαι*), Kerubim, Seraphim, Throne (*θρόνοι*), Vieläugige (Ophanim). Lassen wir die einem andern System entstammenden Kerubim, Seraphim, Ophanim fort, so behalten wir sechs Engelklassen, die sich mit Hinzufügung der *ἄγγελοι* auf die Siebenzahl bringen lassen. Diese sieben Klassen finden wir in der Tat im Testament Adams (Renan, Journal Asiatique V Serie II 1853 458 f.) auf die sieben Himmel verteilt. Vgl. dazu Eph 1 21: *ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις, κυριότης*, Col 1 16: *θρόνοι, κυριότητες ἀ. ἐξ.*; I Cor 15 24, Eph 3 10 (6 12), Col 2 10. 15, Rm 8 38, I Petr 3 22: *ἄγγελ. ἐξ. δυν*; Levi 3: Engel des Angesichts, Throne, Mächte. — Unter verschiedenen andern Engelklassen werden Jub 2 2. 18, 15 27, 31 14 Engel des Angesichts und Engel der Heiligkeit aufgezählt. Engel des Angesichts werden Jub 1 27. 29, Levi 3, 18,

[1]) I Hen 9 1, 10 1. 4. 9. 11, 40 2. 10, 54 6, 71 8. 9 (vgl. die vier Toparchen Hen 82 4 ff.) Sib. II 215. Ueber die religionsgeschichtliche Herkunft dieser Vorstellungen KAT³ 631—633; Meißner, Babylonien II 50.

[2]) I Hen 9 1. Doch differieren die Textzeugen. Beer b. Kautzsch II 240. In den Bilderreden tritt Phanuel an die Stelle Uriels 40 9. Vgl. IV Bar 2.

[3]) Das älteste Zeugnis für die (babylonischen) 12 Monatsgötter bietet Plato; vgl. Kerényi AR. 22, 245 ff.

Juda 25 (Engel der Macht Juda 3) genannt. — Mehrfach wird auch ein Engel des Friedens in unsern Quellen erwähnt, er ist der Totenengel und Seelengeleiter Test. Asser 6, Benj. 6, der Geleiter des Henoch durch die himmlischen Welten.

Es sind immerhin nur wenige individuelle Engelgestalten, die das Judentum geschaffen hat. In erster Linie steht hier Michael als Engel des Volkes Israel. Neben ihm sind etwa noch Gabriel, Uriel, Raphael, Jeremiel zu nennen. Dann gibt es eine endlose Reihe von Namen, die eben nur Namen sind und deshalb doch Masse bleiben.

Die hervorragendste Gestalt unter den Engeln ist Michael. Die Herkunft seines Namens ist unbekannt, wie denn die jüdischen Engelnamen ein ungelöstes religionsgeschichtliches Problem bilden, wenn freilich auch die jüdische Ueberlieferung wohl nicht ohne Grund behauptet, daß die Namen der Engel aus Babel (d. h. aus den jüdischen Kreisen Babyloniens) stammen Bereschith R. Kap. 48. Michael ist in erster Linie der Schutzengel des israelitischen Volkes Da 10 13. 21, 12 1, I Hen 20 5. In der jüdischen Parabel, die augenscheinlich der Similitudo IX im Hirten des Hermas zugrunde liegt und die ursprünglich von dem Bau der jüdischen ἐκκλησία handelte, ist der Bauherr, der von sechs Jünglingen umgeben erscheint, ursprünglich Michael mit den Erzengeln. — Als Engel des Volkes spielt er eine entscheidende Rolle im Gericht. Er streitet in den letzten Tagen für sein Volk Da 12 1; vgl. LXX Da 8 11 ἕως ὁ ἀρχιστρατηγὸς ῥύσεται τὴν αἰχμαλωσίαν. In dem Anführer des Kriegsheeres Jahwes, Josua 5 14 f. (LXX ἀρχιστρατηγός), fand man natürlich den Oberfeldherrn Michael. Vgl. II Hen 22 6 (A), 33 10 (A. B.). Ass. Mos. 10 wird der »Engel, der an höchster Stelle steht« und mit Gott im Kampf gegen den Satan ficht, kein anderer als Michael sein. Er ist Apc Jo 12 7 der Gegner des Drachen (Satans) und seines Heeres, der diesen aus dem Himmel wirft. Er ist natürlich auch mit den Vorbereitungen zum Gericht betraut. Er führt die himmlischen Bücher. Ausdrücklich sagt das die lat. Visio Js 9 21—23. Aber auch jener Schreiber, I Hen 89 61—64. 70 f. 76 f., der dann 90 14 den Israeliten in der letzten Zeit der Not zu Hilfe kommt, ist Michael. Er wird ausdrücklich 90 22 als einer der sieben Weisen bezeichnet. Ihm wird 90 21 f. das Gericht über die abtrünnigen Engel übertragen, wie nach 10 11 Michael mit Gabriel und Raphael das Urteil über die gefallenen Engel vollstrecken. Er ist auch wahrscheinlich der Engel, der nach I Th 4 16 (I Cor 15 52) zur Einleitung des Gerichts und der Auferstehung die Posaune bläst. Er ist als Engel des Volkes anderseits der Vertreter der Gnade und Barmherzigkeit in der himmlischen Welt, »der barmherzige, langmütige Michael« I Hen 40 9, der magnus angelus Michael deprecans semper pro humanitate et humilitate Asc. Js 9 23 (lat.), wahrscheinlich auch der ἄγγελος παραιτούμενος τὸ γένος Ἰσραήλ (Test. Levi 5, Dan 6), der μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐπὶ εἰρήνης Ἰσραήλ (Dan 6). Während Satan in der jüdischen Theologie der Ankläger (κατήγωρ קטיגור Apc Jo 12 10) ist, ist Michael der Fürsprecher (συνήγωρ סניגור). Lueken Michael 22. Selbst bei Bestrafung der gefallenen Engel ergreift ihn das Mitleid I Hen 68. Er bringt die von den Schutzengeln in Körben gesammelten guten Werke der Frommen vor Gott. IV Bar 11 ff. — Chagiga 12 b (Wünsche I 271) ist er der himmlische Hohepriester, dessen Altar im vierten Himmel steht (vgl. Apc Jo 8 3). Als Engel des Volkes ist Michael auch hier und da der Gesetzesgeber. Das griechische Leben Adams gibt sich in der Ueberschrift als eine Offenbarung des

Moses, die dieser erhielt, als er die Gesetzestafeln aus der Hand des Herrn empfing, belehrt vom Erzengel Michael. Als Engel der Gesetzgebung ist Michael im Hirten der Hermas Similitudo VIII verherrlicht (vgl. VIII 3 3 *ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς*). Hier und da scheint Michael auch bereits bei der Weltschöpfung beteiligt. Wenigstens ist nach I Hen 69 14 ff. der geheimnisvolle »Schwur« (die Zauberformel), mit der Gott einst Himmel und Erde befestigte, in der Hand Michaels niedergelegt. — Michael ist endlich an manchen Stellen bereits der Geleiter der einzelnen Seele (nach dem Tode). Er geleitet Henoch bei seiner Auffahrt zum Himmel I Hen 71 3. Er bekommt Befehl, den Henoch vor seinem Eintritt in den höchsten Himmel zu salben und ihm sein Himmelskleid zu verschaffen II Hen 22 6 ff. Er führt den Adam bei seiner Entrückung vor Gottes Thron Vit. Ad. 25—29. Er kämpft mit dem Satan um Moses Leichnam Jud 9. Ihm vertraut Gott den Leichnam Adams an Vit. Ad. 47, *Bl. Ad.* 37. Er bestattet den Adam Vit. Ad. 48. *Bl. Ad.* 38—42. Er wird zu Abraham gesandt, um dessen Seele zu holen, und geleitet diesen auf seinen Wunsch vor seinem Tode durch alle Räume der Welt (Testam. Abrahams). Vgl. Lueken, Michael 4—61.

Neben Michael stehen nur noch wenig individuelle Engelgestalten, als bedeutendster Gabriel. Nach II Hen 24 1 sitzt Gabriel zur Linken Gottes (Michael zur Rechten?). Seine Gestalt ist aber so wenig ausgebildet, daß man über sie nicht zur Klarheit kommen kann. Im Danielbuch spielt er eine bedeutende Rolle, 8 16, 9 21, ja er scheint geradezu der höchste Engel zu sein. Er ist der Menschengestaltige, der dem Daniel erscheint (vgl. 8 15 f. mit 10 4—11, 12 6—7), der einer der höchsten Engel ist und doch mit Michael nicht identisch sein kann. (Gabriel = der Mann Gottes? vgl. 9 21 der Mann Gabriel). Auch der Talmud vertritt bereits diese Auffassung Joma 77 a (vgl. Greßmann, Urspr. d. israel. jüd. Eschatol. 343; über die Dan. 10 5 f. beschriebene Erscheinung s. Greßmann 343—347; Boll, Aus der Offenbarung Joh. S. 51 ff.). Er ist nach I Hen 20 7 über das Paradies, die Schlangen und Kerube gesetzt (Gabriel: der himmlische Urmensch?), nach I Hen 40 9 der Vorsteher aller Kräfte. Er reißt den Henoch in den siebenten Himmel II Hen 21 5. — Es scheint, als wenn Gabriel ursprünglich der höchste Engel war und diesen Platz an Michael, den Engel des jüdischen Volkes, in der jüdischen Angelologie hat abgeben müssen; vgl. Lc 1 19. 26. In der muhammedanischen Angelologie hat Gabriel noch immer den ersten Rang. Uriel — sein Name wird mit אוֹר zusammenhängen — ist der Regent des Himmels und des Sternenheeres. Nach I Hen 20 2 ist er über das (Himmels-)Heer und den Tartarus gesetzt; vgl. I Hen 33 3, 72 1, 74 2, 75 3, 79 6, 80 1; IV Es 4 1, 5 20, 10 28; Vit. Ad. 48; Sib. II 229 (Uriel zerbricht die Pforten des Hades). Raphael scheint der Engel der Heilung zu sein. Er wird im Tobitbuch zur Heilung der Augenkrankheit des Tobit und zur Vertreibung des todbringenden Dämon Asmodi gesandt 3 16, 5 4, 12 15. I Hen 40 9 wird ausdrücklich gesagt, daß er über alle Krankheiten und Wunden der Menschen gesetzt sei (nach I Hen 20 3 über die Geister der Menschen). Unter den Erzengeln, die I Hen 20 aufgezählt werden, ist noch Jeremiel zu nennen. Er ist gesetzt *ἐπὶ τῶν ἀνισταμένων*, also wohl über die Seelen, die in der Unterwelt der Auferstehung harren. Damit stimmt sehr gut überein, daß IV Es 4 36 Jeremiel als Aufseher »der Seelen der Gerechten in ihren Kammern erscheint«. In der Apok. des Sophonia (?) bei Steindorff 152 ist Eremiel ebenfalls der Engel der Unterwelt und der Toten. Sonst sind etwa noch zu nennen: Phanuel (Engel des Angesichts) I Hen 40 9, IV Bar 2; Raguel I Hen 20 4, II Hen 33 6; Samuel (?) II Hen 33 6; Asarjaljor (aeth) = *Ἰστραήλ* (der Lesart des

Syncellus »Uriel« vorzuziehen) I Hen 10 1 (*Ἰσραήλ* ist in späterer Ueberlieferung der Todesengel); Ramael II Bar 55 3, 63 3; Sarasael IV Bar 4 (vgl. I Hen 20 6 Saraqiel) usw.

3. Wir versuchen nunmehr den Stimmungswert abzumessen, den diese Vorstellungen für den Glauben und die Frömmigkeit der damaligen Zeit hatten. Es muß zunächst hervorgehoben werden, daß trotz der Fülle dieser Wesen in weiten Kreisen, namentlich in den führenden Schichten des späthellenistischen Judentums, der Monotheismus gewahrt wird. Gott bleibt für den Glauben den Engeln gegenüber in seiner ganzen überragenden Allmacht und Herrlichkeit stehen. Die Engel sind nichts weiter als Boten und Vollstrecker seines heiligen Willens. Sie bilden den Hofstaat, der durch seinen Glanz den Glanz des Herrschers nur um so eindrucksvoller macht. Gott ist nach wie vor der Schöpfer, wenn auch die Engel als seine Gehilfen erscheinen, der Weltrichter trotz der Rolle, die Michael im Weltgericht spielt, der Urheber des Gesetzes, wenn die Gesetzgebung auch durch Engel vermittelt ist. Erst Paulus hat hier weitergehende Folgerungen gezogen Gal 3 19 f.

Und doch muß auch die Kehrseite hervorgehoben werden. Die jüdischen Anschauungen, die den Engelglauben benutzen, um die Welt ein wenig weiter von Gott abzurücken und bei Vorgängen im Weltgeschehen, die man nicht gern auf Gott zurückführt, Mittelwesen als wirkende Ursachen anzunehmen, scheinen doch eine gewisse Verbreitung und Volkstümlichkeit besessen zu haben. Ein Stück von seinem Weltregiment hat Gott, der Weltschöpfer und Weltrichter, tatsächlich im Volksglauben an die Engel abgegeben[1]. I Hen 89 wird bereits vorgetragen, daß Gott von der Periode der Weltgeschichte an, mit der das Unglück Israels beginnt, die Herrschaft den 70 Völkerengeln (Hirten) überlassen hat. Bei der Richtung auf Vergeistigung des Gottesglaubens vermied man überhaupt die Vorstellung, als wenn Gott selbst unmittelbar in diese Welt eingreife, selbst seinen Frommen erscheine, mit ihnen rede und handle. Die ganze alte Geschichtserzählung wird danach umgewandelt. Bereits die älteste jüdische Legende, wie sie z. B. in den Jubiläen vorliegt, gibt zahlreiche Belege. Während zu den Propheten Gott selbst spricht, oder das Wort Jahwes zu ihnen kommt, verkehren die Apokalyptiker schon seit Sacharja fast nur noch mit Engeln. Den Frommen der Makkabäerzeit stehen nach der Ueberlieferung Engel helfend und ratend zur Seite II Macc 11 8 (15 12 f.); III Macc 6 18. Man darf nicht vergessen, daß jüdische Theologie und jüdischer Volksglaube eine so eindrucksvolle Gestalt wie die des Engels Michael geschaffen haben.

Man wird aber getrost behaupten dürfen, daß in der wildwachsenden Religion des Volkes die Engel eine noch

[1]) Vgl. den Ausspruch R. Jochanans, Sanhedrin 38 b (Wünsche III 3, 65 f.): »*Der Heilige ... tut nichts, er beratschlage denn zuvor mit der himmlischen Sippe*«.

viel stärkere Rolle spielten und der Glaube an sie noch viel wuchtiger und urwüchsiger auftrat als in der Theologie und der Literatur. Ein Blick in die Evangelienliteratur kann uns davon überzeugen. Besonders wird für den Glauben des Volkes der eine Gedanke wichtig, daß die Engel die himmlischen Fürbitter der Frommen sind, daß sie ihr Gebet vor den Thron Gottes bringen. Von Michael als dem großen Fürbitter war bereits die Rede. Gut wird dieser volkstümliche Glaube bereits durch das Tobitbuch veranschaulicht. Hier hat Raphael die vermittelnde, fürbittende Bedeutung. Raphael sagt von sich selbst: »*Ich habe das Angedenken Eures Gebets vor den Heiligen getragen*« 12 12. Er gehört zu den sieben Engeln, welche die Gebete der Heiligen darbringen 12 15, 3 16 [1]. Jub 30 20 sprechen die Engel: Wir gedenken der Gerechtigkeit, die der Mensch in seinem Leben geübt hat [2]. Test. Dan 6 tritt der fürbittende Engel dicht neben Gott: »*Nahet euch Gott und dem Engel, der für euch bittet. Denn dieser ist der Mittler zwischen Gott und Menschen zum Frieden Israels*«. In der Todesnot vertraut sich der Mensch dem geleitenden Engel an, die Seele geht getröstet fort, wenn sie den Friedensengel sieht. Test. Asser 6. Levi bittet den ihm erscheinenden Engel: »*Herr, nenne mir Deinen Namen, damit ich ihn anrufe am Tage der Not*« Test. Levi 5. Tobit preist im Gebet nicht nur Gott und seinen heiligen Namen, sondern auch »*alle Deine heiligen Engel*« 11 14.

Von derartigen Glaubensäußerungen bis zum Engelkult ist kein sehr weiter Weg mehr. In das offizielle Judentum und die führenden Kreise ist dieser freilich nicht eingedrungen. Aber derartige Unterströmungen müssen in den niederen Schichten, besonders in den weniger beaufsichtigten Kreisen des Diasporajudentums vorhanden gewesen sein. In der frühesten christlichen Literatur finden wir an einer Reihe von Stellen einen Kampf gegen Engelkult: Apc Jo 19 10, 22 8; Asc. Js 7 21. 85; Apok. Sophonia (?), Steindorff 152, wird dem Seher mit absichtlicher Entschiedenheit verboten, sich vor dem geleitenden Engel niederzuwerfen und ihn anzubeten. Gegen Engelverehrung streitet Paulus im Kolosserbrief (2 8. 18 ff. *ταπεινοφροσύνη καὶ θρησκεία τῶν ἀγγέλων*). Die ersten beiden Kapitel des Hebräerbriefs wenden sich sichtlich gegen dieselbe Gefahr. In den im Hirt des Hermas verarbeiteten jüdischen Quellen (Visio III, Similitudo VIII, IX) nimmt Michael eine derartige Stellung ein, daß in der christlichen Bearbeitung Christus unmittelbar in diese einrücken konnte. Juda 8, 10 f.; II Petr 2 10 verteidigen gar die Engelverehrung, und die Schroffheit ihrer Ausführungen beweist, daß den

[1]) Dagegen ist die Lesart des Cod. B. 3 16: »*καὶ εἰσηκούσθη προσευχῆς ἀμφοτέρων ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Ῥαφαήλ. καὶ ἀπεστάλη*« — wohl einfach ein Schreibfehler (lies *τοῦ μεγάλου, καὶ Ῥαφαὴλ ἀπεστ.*). Andernfalls hätte die Gestalt Raphaels diejenige Gottes hier bereits verdrängt.

[2]) Zur Idee der Fürbitte vgl. I Hen 9 4 ff., 39 5, 40 6, 47 2; Apc Jo 8 3 f.

Verfassern hier ein Glaubensbedürfnis bedroht erscheint. Wir werden aber alle diese Spuren von Engelverehrung im jungen Christentum mit Sicherheit als Ueberreste jüdischen Glaubens betrachten dürfen. Ferner wissen wir auch aus den spärlichen Nachrichten, die uns von den Essenern erhalten sind, daß in dieser Sekte geheimnisvolle Engelnamen überliefert wurden. Und endlich begreift man von hier, wie in heidnischen und in christlich-apologetischen Kreisen die Beurteilung der jüdischen Religion als Engelverehrung sich einer gewissen Verbreitung erfreute. Auch finden sich in Talmud, Targum, Midrasch gegen den Engelkult gerichtete Verbote[1].

Auch Gegenströmungen gegen diese Entwicklung des jüdischen Volksglaubens lassen sich im Judentum unserer Zeit nachweisen (vgl. die oben zitierten Stellen der Apc Jo; Soph. und der Asc. Js). Die Stellung der Sadduzäer ist bekannt Act 23 8. Eine gewisse Abneigung gegen eine allzu bedeutende Stellung der Engel zeigt auch der Verfasser des IV Es[2]. Bei ihm ist der mit dem Seher redende Erzengel Uriel beinahe wieder der Mal'ak Jahwe geworden. Ganz plötzlich und ohne Uebergang wechseln in den Visionen Gott und der redende Engel die Rollen. Wenn so bestimmt betont wird, daß Gott allein die Welt geschaffen habe und sie allein auch richte (6 1 ff.), so braucht das kein Kampf gegen den Messiasglauben der christlichen Gemeinde zu sein. Es können sich diese Wendungen ebenso gut gegen jüdischen Engelglauben richten.

KAPITEL XVII. DER DUALISMUS. DIE DÄMONOLOGIE[3]

Eine zweite Belastung des monotheistischen Gottesglaubens ist der starke im späthellenistischen Judentum sich entwickelnde Dualismus. Dieser Dualismus tritt uns am Anfang dieser Periode noch in einem vollkommen mythologischen Gewande entgegen, wenn z. B. Js 24 21—23 von dem gefangenen Heer der Höhe in geheimnisvoller Weise geredet wird, wenn Js 27 1 von Gottes Kampf mit den Weltungeheuern redet, wenn Daniel das griechische Reich und

[1]) Vgl. Kerygma Petri bei Clemens Alex. Strom. VI 5 41; Apologie des Aristides, syrische Rez. c. XIV ed. Hennecke S. 34; Celsus b. Origenes c. Celsum. I 26, V 6; Origenes ib. V 8. Vgl. Lueken, Michael 4 f. (s. dort auch die jüdischen Verbote der Engelverehrung).

[2]) Bemerkenswert ist auch, daß die sogenannte dritte Rezension des Tobitbuches (vgl. über diese Schürer III 242) an zwei Stellen, an denen der ursprünglichen Grundlage nach der Engelglaube sich sehr lebhaft äußert, eine deutliche Korrektur eintreten läßt 11 14, 12 12 (s. d. Zusammenstellung der Texte in Fritzsches libri apocryphi). Berachoth IX 13 a warnt R. Juda, in Gefahren nicht erst Michael oder Gabriel, sondern Gott anzurufen. Lueken, Michael 6.

[3]) Vgl. hierzu im Kap. XIII S. 250—254. Volz, Jüdische Eschatologie 79 f.

seinen gottlosen Herrscher unter dem Bilde des gegen Gott und seine Heerscharen kämpfenden Drachens darstellt. Wir haben es hier überall noch nicht mit neugeschaffenen Vorstellungen, sondern vielfach nur mit überkommener, in ihrem ursprünglichen Sinn kaum mehr verstandener Ueberlieferung, mit Bildern und Symbolen zu tun.

Bestimmte dualistische Gedanken werden für uns erst seit der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts (nach Daniel) sichtbar[1]. Zunächst hat hier die Gen 6 1 als Bruchstück aufgenommene Sage von der Vermischung der Göttersöhne mit den Menschentöchtern oder vielmehr eine ausführlichere Erzählung dieser Sage, die sicher unabhängig neben Gen 6 stand, weitergewirkt. Schon in der Grundschrift des I Henoch erhält sie eine prinzipielle Bedeutung. Es entwickelt sich an ihr die Idee einer gefallenen Engelwelt. Mit ihr tritt für den Verfasser der älteren Henochbücher das Böse in die Welt ein. Die gefallenen Engel sind die Urheber aller bösen Zauberei, auch der heidnischen Astrologie und Wissenschaft (c. 7, 8, 69). Sie sind freilich gerichtet und erwarten an unterirdischen Orten ihre endgültige Bestrafung am Ende der Welt[2]. Aber ihre Nachkommen treiben nun als Geister und Dämonen ihr Unwesen 15 8—16 4[3]. Und bereits stehen an der Spitze jener gefallenen Geister mit Namen bezeichnete, führende Engel: der schon dem alt-jüdischen Volksglauben als Dämon bekannte Azazel[4] עֲזָאזֵל und Semjaza (s. o. S. 309 Anm. 2). An die Auffassung des I Henochbuches schließen sich die Jubiläen an 4 22, 5 1 ff.[5]. Auch nach ihnen sind die Dämonen die Nachkommen

[1]) In der Gestalt des versuchenden und anklagenden Engels, der vor Gottes Thron steht und den Namen Satan (Widersacher) führt (vgl. Job 1 und 2; I Chron 21 1; II Chron 18 20 ff.; Sach 3 1–5), liegt noch kein eigentlicher Dualismus vor. Jedoch ist hier ein Anknüpfungspunkt für die weitere Entwicklung gegeben.

[2]) Vgl. 10 4 f. 11 f., 14 5, 16 1–4 (21 10), 39 1 f., 54 5 f., 55 4, 64, 67 6 ff., 68, 86—88, 90 21. 24.

[3]) Nach c. 19 sind die gefallenen Engel sogar noch gegenwärtig wirksam und verführen die Menschen, den Dämonen wie Göttern zu opfern. Es liegt hier wahrscheinlich eine Kombination der griechischen (nachplatonisch-stoischen) Dämonenlehre und der orientalischen Sage vom Engelfall vor.

[4]) Vgl. den Ritus des großen Versöhnungstages Lev 16 8–10. Nach Cheyne ZAW XV 153 ff. Encyclopädia Biblica Art. Azazel, I 394—398) wäre Azazel ursprünglich keine Gestalt des Volksglaubens, sondern eine Schöpfung priesterlicher Gelehrsamkeit, durch welche man eine alte Volkssitte den Dämonen zu opfern, zu vergeistigen und unschädlich zu machen suchte. — Ueber Azazel vgl. I Hen 6 7, 8 1, 9 6, 10 4. 8, 13 1, 54 5 f., 55 4, 69 2 (Sib. II 215? Apc. Abr. 13, 14, 20, 22—24, 29, 31). Zu dem Ort seiner Gefangenschaft Dudael vgl. das Beth-Hadudo, Joma VI 5, Targum Ps.-Jonathan zu Lev. 16 (10) 22 (vgl. Grünbaum, Ges. Aufsätze 72). In der Henochschen Ueberlieferung tritt als Haupt der gefallenen Engel Semjaza neben und vor Azazel 6 3. 7, 9 7, 10 11, 69 2 Es scheint, als wenn hier zwei Traditionen, von denen die eine dem Semjaza, die andere dem Azazel die Hauptrolle zuschrieb, verarbeitet sind.

[5]) Auch der II Henoch. Doch tritt hier die Sage vom Engelfall (c. 7 und 18) bereits

der gefallenen Engel 10 5. Sie sind durch die Flut natürlich nicht vernichtet. Auf das Gebet Noahs hin wird der größte Teil von ihnen zwar gebunden, aber durch die Fürbitte ihres Obersten (Mastema) bleibt ein Teil erhalten 10 5—9. Erst in der seligen Endzeit soll es keine »Satane« mehr geben 23 29, 50 5. Sie sind die Erreger aller Krankheiten; dem Noah werden zum Schutze gegen sie die heilkräftigen Mittel offenbart 10 12 f. Sie sind vor allem auch — es ist das eine Idee (s. o. I Hen 19) von außerordentlicher Tragweite — die Urheber des Götzendienstes oder mindestens die Gehilfen der Menschen bei dessen Einführung 11 4 f. 15 31. Und hier hat, wie schon angedeutet wurde, die böse Geisterwelt bereits ein monarchisches Oberhaupt, dessen Name in der äthiopischen Ueberlieferung Mastema ist (Satan?, einmal tatsächlich Satan überliefert 10 11). Dieser Mastema spielt übrigens noch immer im wesentlichen die Rolle des alttestamentlichen Satans, er ist der Engel der Versuchung in der Erzählung von der Opferung Isaaks 17 16, 18 9. 12, ganz wie im Hiobbuch; er ist der Strafengel, der die Erstgeburt in Aegypten schlägt 49 2, wie in der Chronik. Er ist der »Ankläger«, der beim Auszug der Kinder Israels eingesperrt werden muß, damit er nicht Anklage gegen sie erhebt 48 15 [1]. Aber er ist mehr als das: als das Haupt der bösen Geister wird er bereits der Widersacher des göttlichen Regiments, das Prinzip des Bösen und des Unglücks in der Welt 10 5 ff., 19 28, 48 2. 9. 12. Wieder eine andere dualistische Idee spinnt der Verfasser der »Tiervision« im I Henoch, der übrigens auch die Theorie von den gefallenen Engeln kennt. Nach ihm hat Gott seit der Zeit des babylonischen Exils den siebzig (72?) Hirten, d. h. den Völkerengeln das Weltregiment gegeben, um Israel zu strafen. Diese Engel aber sind nicht mehr einfache Vollstrecker des göttlichen Strafwillens, sondern überschreiten den Strafbefehl Gottes und werden dafür am Ende der Tage gerichtet 89 59 ff., 90 22. 25 [2]. Die Bilderreden entwickeln die Theorie der Strafengel weiter. Sie kennen Satane (Strafengel) und ihren Obersten, den Satan 53 3, aber noch nicht eigentlich als böse Mächte, sondern wesentlich als Vollstrecker göttlicher Strafe 40 7, 53 3, 56 1, 62 11. 63 1, 66 1; vgl. II Hen 10 3; Levi 3 [3]. Doch wenn es 54 6 heißt, daß die gefallenen Engel dem Satan untertan wurden, so

stark zurück. In der späteren Gestalt der Sage, in welcher diese z. B. Pseudo-Clement. Homil. VIII 12 ff. vorliegt, sind die gefallenen Engel nicht Empörer gegen Gott. Sie steigen, um die Menschen zu bessern, auf die Erde hinab und unterliegen der Verführung. Die spätere Tradition suchte also zu mildern (s. u. Kap. XXV).

[1]) Vgl. auch Jub 48 2. 9 f.

[2]) Angedeutet ist diese Idee bereits Pe 58, 82 und Js 24 21–23.

[3]) Wir sehen, wie hier allmählich die Idee von höllischen Plagegeistern, deren Aufgabe die Peinigung der Gottlosen im Jenseits ist, in das Judentum eindringt; vgl. II Hen 42, namentlich die Apc. Sophonja (?), Steindorff 150 ff. und oben die Vorstellung von den Geleitengeln der bösen Seele.

ist dieser hier bereits wieder das Haupt der gottfeindlichen Mächte geworden. Auch in dem noachischen Stücke I Hen 65 c sind die Satane böse Engel.

An diesem Punkt tritt nun eine neue, merkwürdige Gestalt in der hier vorliegenden Entwicklung auf mit einem Namen von rätselhafter Bedeutung und Herkunft: Beliar. Beliar oder Belial ist aller Wahrscheinlichkeit nach[1] ursprünglich ein Gott der Unterwelt (der Toten) gewesen, wie z. B. Abaddon. Der Gott der Unterwelt und des Todes wird nun zum Teufel. Die Jubiläen kennen bereits den »Geist des Belchor« 1 20 (Söhne Beliars 15 33). Aber erst in den Testamenten wird Beliar der vorherrschende Name des bösen Geistes, des großen Gegners Gottes im Weltregiment[2].

In schroffem Gegensatz stehen sich hier Gott und Beliar gegenüber. Sim 3, 5: *ἡ πορνεία . . . χωρίζουσα θεοῦ καὶ προσεγγίζουσα τῷ Βελίαρ.* Jss 6, Dan 4: *ταρασσομένης δὲ τῆς ψυχῆς συνεχῶς ἀφίσταται κύριος ἀπ' αὐτῆς καὶ κυριεύει αὐτῆς ὁ Βελίαρ.* Dan 5. Besonders beachtenswert ist, daß mit den Gegensätzen *Θεός* und *Βελίαρ* die Gegensätze *φῶς* und *σκότος* parallel stehen. Levi 19: *ἔλεσθε οὖν ἑαυτοῖς ἢ τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς, ἢ νόμον Κυρίου ἢ ἔργα Βελίαρ,* Jos 20: *κύριος ἐν φωτὶ ἔσται μεθ' ὑμῶν, καὶ Βελίαρ ἐν σκότει . . μετὰ τῶν Αἰγυπτίων.* Naphth 2: *ὁ λόγος αὐτοῦ* (sc. des Menschen) *ἢ ἐν νόμῳ κυρίου ἢ ἐν νόμῳ Βελίαρ, καὶ ὡς κεχώρισται ἀνάμεσον φωτὸς καὶ σκότους . . . . οὕτως οὐδὲ ἐν σκότει δυνήσεσθε ποιῆσαι ἔργα φωτός* (vgl. Naphth 3, Benj 5, Gad 4). Wie Gott von den sieben Erzengeln, so ist Beliar von sieben bösen Geistern umgeben Rub 2—3 (vgl. Seb 9). Von ihm und seinen Geistern stammt alles Böse im Menschen Juda 19. Dan 1, 6 (Jss 4), Gad 4, 6. Die wilden und bösen Tiere sind seine Werkzeuge. Naphth 8: *ὁ διάβολος οἰκειοῦται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκεῦος καὶ πᾶν θηρίον κατακυριεύσει αὐτοῦ.* In der Furcht Gottes und durch Tun guter Werke vertreibt der Fromme den Beliar, seine bösen Geister und wilden Tiere (Seb 9), Benj (3) 5.

Die Gestalt und der Name Beliars treten auch in der übrigen jüdischen Literatur ziemlich häufig hervor. So ist er in dem sicher jüdischen Martyrium Jesaiae der böse Geist, der den Manasse beherrscht und den Tod des Propheten veranlaßt[3]. In der jüdischen (?)

---

[1]) Das alttestamentliche בְּלִיַּעַל ist allerdings im alttestamentlichen Sprachgebrauch Abstraktum geworden und bedeutet in den meisten Fällen Nichtsnutzigkeit, Gottlosigkeit, einige Male auch (Ps 41 9, Nah 1 11) Vernichtung (vgl. Nah 2 1 das Verderben). Auf die richtige Spur führt nur noch Ps 18 5 = II Sam 22 5. Wenn hier von »Strömen Belials« die Rede ist, so kann das kaum etwas anders bedeuten als Ströme der Unterwelt. Belial ist die Unterwelt und natürlich als solche Person wie Hades, Abaddon. Vgl. Cheyne, Artikel Belial, Encyclopaedia Biblica I 525; Gunkel, Schöpfung und Chaos 286. Ueber die nahe Verwandtschaft von Tod und Teufel s. o. S. 253 2.

[2]) Es findet sich auch die Bezeichnung *Σατανᾶς* Asser 6, Gad 4, Dan 3, 5, 6; *διάβολος* Naphth. 3, 8; *τὸ ἀέριον πνεῦμα* Benj. 3; *ἐχθρός* Dan 6, vgl. Apc. Abr. 24; *ὁ ἄρχων τῆς πλάνης* Juda 19; *τὸ πνεῦμα τοῦ μίσους* Gad 6 usf.

[3]) Der Name Beliar scheint der jüdischen Grundschrift in der Ascensio Js, dem Martyrium Js, anzugehören. 2 4 »Beliar, der Engel der Gesetzlosigkeit (*ἄγγελος τῆς ἀνομίας*), welcher der Fürst dieser Welt ist, dessen Name ist Matanbukus«, 3 11. 13, 5 15. Auch der eingesprengten Apokalypse 3 13b ff. eignet er: 4 14. 16. 18. Der Bearbeiter des Ganzen führte für ihn die Bezeichnung Samael (s. o. S. 254 2) ein 1 8. 11,

Apokalyptik (Sib. II 167 III 63 ff.) ist Belial hier und da der große Gegner Gottes am Ende; so wird er in der Ueberlieferung auch zum Antichrist. S. o. S. 254 ff.

In der neutestamentlichen Zeit (vgl. Ass. Mos. 10 1) gehört die Gestalt des Teufels zum festen Bestand des jüdischen Volksglaubens. Zeugnisse dafür liefern in Fülle die Evangelien[1] und die übrige Literatur des Neuen Testaments. Lehrreich ist aber, wie selten und in mehr zufälligen Wendungen Paulus den Teufel erwähnt[2]. Einmal nennt er ihn allerdings sogar den Gott dieser Welt II Cor 4 4. Aber selbst den Sündenfall Adams scheint er noch nicht auf den Teufel zurückgeführt zu haben. Rm 5 12; II Cor 11 3 (vgl. IV Macc 18 8). Dagegen ist die Lehre vom Teufel grundlegend in den johanneischen Schriften, deren Denken sich in den großen dualistischen Gegensätzen: Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Gott und Teufel (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* 12 31, 14 30, 16 11; vgl. 8 44, 13 2) bewegt[3].

Ueber die Herkunft der bösen Geister dachte man zunächst nicht nach. Erst verhältnismäßig spät scheint die Anschauung, daß der Satan ein gefallener Engel sei, entstanden zu sein. In II Hen 29 4—5 (Rez. A) findet sich die Andeutung, daß ein Erzengel, der seinen Thron höher setzen wollte als die Wolken, dafür von Gott aus der Höhe herabgeworfen, nun beständig in der Luft fliege (vgl. bereits Js 14 12—15, Ez 28, ferner Apc Jo 12 7 ff., Asc. Js 7 9—12, *τὸ ἀέριον πνεῦμα* Benj 3, Eph 2 2). Sehr merkwürdig und religionsgeschichtlich lehrreich ist die Erzählung, die allerdings bereits recht gnostisch

2 1, 3 13, 5 15. 16 (s. die künstlichen Kombinationen 1 8, 3 13, 5 15); vgl. noch in der Visio 7 9 (nach aeth. u. lat.[1]) und IV Bar 4, 9 (Kautzsch II 451, 454). Daneben findet sich hier und da der Name »Satan« 2 2. 7 (7 9 lat.[2]), 11 41. 43; vgl. noch 1 3 »*Der Fürst dieser Welt und seine Engel, Gewalten und Mächte*«.

[1]) In den gesicherten Worten Jesu ist die Erwähnung des Teufels nicht gerade häufig. Vgl. Mc 3 23 und Par. (8 33 und Par.); Mt 12 29 und Par.; Lc 10 18 (ein wegen seiner Seltsamkeit doch wohl echtes Herrenwort). — Die Versuchungsgeschichte gehört kaum hierher, sie enthält nur evangelische Ueberlieferung. Mc 4 15 und Par. (Auslegung der Parabel). Mt 13 39, 25 41 (Lc 13 16 ?), Lc 22 31 (?) sind späteres Gut der Ueberlieferung. — Der Gebrauch *ὁ πονηρός* (sc. Satan) Mt 5 37, 6 13, 13 19. 38 gehört dem Matthäus und nicht der ursprünglichen Evangelienüberlieferung.

[2]) I Cor 5 5, 7 5; II Cor 2 11, 11 14; I Th 2 18. Auch in der älteren rabbinischen Theologie spielt der Teufel keine Rolle (vgl. das Register zu Bachers Agada der Tannaiten), ebensowenig in den Apokalypsen des Baruch und Esra.

[3]) Uebrigens findet sich jener tiefere und mehr spekulative Dualismus des Johannesevangeliums, in welchem die Gegensätze Gott und Teufel metaphysisch vertieft erscheinen, auch schon hier und da im Judentum. Schon oben ist darauf hingewiesen, wie in den Testamenten neben den Gegensatz *θεός—Βελίαρ* an vielen Stellen der andere: *φῶς—σκότος* tritt (vgl. vor allem die Entwicklung dieser dualistischen Grundanschauung Test. Asser 1—6 und die auf dieser ruhende Ermahnung zur *ἁπλότης* und zur Abkehr von aller Zwiespältigkeit). Besonders ist hier ferner auf I Hen 108 11 ff., allerdings ein Bruchstück unsicherer Herkunft, aufmerksam zu machen. »*Aber nun werde ich die Geister der Guten, die zum Geschlecht des Lichts gehören, rufen und werde verklären die in Finsternis Geborenen.*« »*Sie werden sehen, wie die in Finsternis Geborenen in Finsternis geworfen werden*« v. 14. Vgl. I Hen 58 6, 61 12, 63 6, 92 5; IV Es 14 20; II Bar 18.

klingt: Als Adam erschaffen sei, habe Gott durch Michael allen Engeln befohlen, das Ebenbild Gottes anzubeten; der Satan habe sich geweigert, sei deshalb aus dem Himmel geworfen und habe dann aus Neid den Adam verführt (Vit. Ad. 12 ff.; vgl. II Hen 31 3; über die weite Verbreitung dieser auch bei den Mandäern sich findenden Sage s. Bonwetsch, Fragen d. Bartholomäus. NGGW 1897 H. I, 36—40).

Erst verhältnismäßig spät und in denselben Quellen tritt übrigens auch die Anschauung von der Verführung Adams und Evas durch den Teufel auf: Sap 2 24 (II Hen 31, Rez. A). Es scheint fast, als wenn sie erst im Zusammenhang mit der Lehre vom Fall des Teufels entstanden sei.

Im engen Zusammenhange mit diesem spezifisch dualistischen Glauben an den Teufel steht der allgemeinere an böse Geister, Dämonen[1]. Der Glaube an Dämonen ist, wie wir bereits aus der vorhergehenden Entwicklung sahen, älter als der Teufelsglaube. Ja, er ist eigentlich uralt. Der Glaube an Geister, und namentlich auch böse, schädigende Geister, steht am Anfang aller religiösen Entwicklung der Menschheit. Er bildet den tiefsten Untergrund alles religiösen Lebens der Völker. Durch höhere Glaubensvorstellungen zurückgedrängt, wird er niemals ganz ausgerottet und überwunden. So hat auch der starke Monotheismus der Psalmen und Propheten jenen niederen Glauben zwar mit einer Kraft sondergleichen zurückgedrängt, so daß man von ihm in der alttestamentlichen Literatur nur wenig Spuren findet[2]; doch ist als sicher anzunehmen, daß er sich in den unteren Schichten des Volkes in einer gewissen Lebendigkeit erhalten hat. In der späteren Zeit des Judentums aber dringt dieser Glaube mit großer Lebhaftigkeit wieder in die oberen Schichten und erscheint deshalb auch in einer ganz andern Stärke in der Literatur des Judentums. Es äußert sich in diesem Vorgang ein allgemeines Gesetz religiösen Lebens: Wo immer der höhere Glaube eines Volkes brüchig wird oder zusammenzubrechen droht und neue, etwa noch höhere Formen noch nicht sicher ausgeprägt sind, also in allen Perioden des Ueberganges, steigt der alte niedere Glaube aus den Tiefen der Volksseele wieder herauf. In dieser Lage befindet sich das Judentum und mit dem Judentum eigentlich die ganze umgebende Welt. Ueberall in der Kulturepoche des Hellenismus und des römischen Kaiserreichs brechen die Nationalreligionen zusammen, und überall wuchert mit unheimlicher Stärke der Aberglaube, der Glaube an Geister und Gespenster, an Geisterbeschwörung und magische Mittel, an die Macht des Namens, der Zauberformel, des zauberkräftigen Gebets, an das Binden (Bannen), Lösen und Besprechen üppig empor. — Es ist bei der weiten Verbreitung dieser Erscheinung kaum nötig, für das Judentum Einflüsse fremder Religionen von vornherein anzunehmen.

[1]) Vgl. zum folgenden den Artikel von J. Weiß über Dämonen in Herzogs RE³ IV 408—410; s. dort weitere Literatur.

[2]) Vgl. H. Duhm, Die bösen Geister im AT 1904.

Solche sind gerade hier durchaus nicht ausgeschlossen, aber im einzelnen und konkreten schwer nachweisbar, weil hier eben alles durcheinanderfließt[1].

Jedenfalls durchdringt der Dämonenglaube im Zusammenhang mit dem erwachenden Dualismus sehr stark die jüdische Religion des Späthellenismus[2]. Beweis dafür, wie sehr die Volksreligion mit ihm durchsetzt ist, sind namentlich unsere Evangelien. Jesus lebt mitten in diesen Vorstellungen; als eine besondere Gruppe seiner Heilungswunder wird bei den Synoptikern (nicht mehr bei Johannes) wieder und wieder das Dämonenaustreiben hervorgehoben. Aber auch in den führenden Gelehrtenkreisen herrscht derselbe Glaube. Nach Jesu Wort trieben die Jünger der Pharisäer Dämonen aus Mt 12 27. Einer der Hochgebildeten, Josephus, erzählt uns, daß einer seiner Stammesgenossen in Gegenwart Vespasians mit einem salomonischen Zauberring aus einem Besessenen einen Dämon vertrieben habe, und zeigt damit, was in dieser Beziehung auch in den höchsten Kreisen dieser Zeit möglich war A. VIII 46 ff.[3]. Die spätere jüdische Gelehrtenüberlieferung ist voll von diesem Aberglauben[4]. In der Theologie des Paulus tritt zwar, wie wir sahen, die Gestalt des Teufels stark zurück, aber der Dämonenglaube ist auch bei ihm sehr bedeutsam[5].

In seinen einzelnen Zügen diesen Glauben zu schildern, ist fast vergebliche Arbeit. Man trifft hier auf der niedersten Stufe menschlichen Glaubens überall dieselben Formen. Wenn die bösen Geister in der griechisch-jüdischen Literatur durchweg *δαίμονες, δαιμόνια* genannt werden, so ist die Vorstellung wie der Name griechischen Ursprungs. Die nachplatonischen und stoischen Philosophen haben, um

[1]) S. u. Kap. XXV; s. dort auch über die Gleichsetzung des Dämons Asmodi mit dem persischen Aeshma Daeva. Ferner vgl. Greßmann, ZAW 43, 1925, S. 9 ff.

[2]) Besonders voll von Dämonenglauben ist der Kreis der Henochschen Schriften: I Henoch (II Hen), Jubiläen und Testamente. Viel seltener oder gar nicht begegnet man diesem Glauben in den Psalmen Salomos, der Ass. Mos., IV Es, II Bar und in der hellenistischen Literatur. Vgl. besonders I Hen 7—8, 65—69; Jub 10—11; Test. Ruben 2—3 (und viele andere Stellen der Testamente); II Hen 42; Apk. Sophonia (?) ed. Steindorff 149—153.

[3]) Vgl. den wunderlichen Bericht des Josephus über die Zauberwurzel Baaras B. VII 180 ff.

[4]) Ganz besonders die Gemara des babylonischen Talmuds und die Midraschim. Dagegen sind Mischna und palästinensischer Talmud verhältnismäßig freier davon. Es scheint auch hier, als wenn namentlich die Gelehrten des mischnaischen Zeitalters dem bunten Volksglauben sich weniger zugänglich erwiesen haben (Perles). Vgl. namentlich die haggadische Ueberlieferung über den König Salomo, das Haupt aller Zauberer nach späterer Auffassung. Näheres bei Schürer III 412 ff.; Kohut, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes IV 80 ff.; Grünbaum, Gesammelte Aufsätze 22 ff., 31 ff., Neue Beitr. z. semitischen Sagenkunde 198 ff.

[5]) Vgl. J. Weiß l. c. 409 f., besonders O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888.

irgendwie den griechischen Volksglauben mit ihren geläuterten Begriffen vom Wesen der Gottheit in Einklang zu bringen, sich grundsätzlich der Annahme von Mittelwesen zwischen der Gottheit und den Menschen bedient, die sie Dämonen nannten. Schon die LXX gibt die שדים und שעירים des Alten Testaments mit *δαιμόνια* wieder. Das Judentum hat bei dieser Aneignung den Begriff freilich einseitig *in malam partem* umgewandelt, während in der griechischen Philosophie der Akzent gerade auf der Annahme mittlerischer — halb guter halb böser — Wesen liegt. — Ueber die Herkunft der bösen Geister von den gefallenen Engeln ist bereits die Rede gewesen (s. o. S. 335). Diese Anschauung scheint jüdisch zu sein. Auch über die Beziehung der Dämonen zum heidnischen Götzendienst ist bereits gehandelt[1]. Ihrem Wesen nach sind die Dämonen Geister, sie haben nicht Fleisch und Blut wie die Menschen I Hen 15 9, 16 1; vgl. Eph 6 12. Sie sind unsichtbar, eine äußere Gestalt nehmen sie nur zeitweilig an (I Hen 19 1, vielerlei Gestalten annehmend). Sie sind aber im Gegensatz zu den Engeln niederen Gelüsten, irdischen Leidenschaften, der Wollust, dem Hunger und Durst unterworfen Tob 3 8, 6 16 ff.; I Hen 15 11 [2]. Als ihre Wohnstätte denkt man sich gern öde und verwüstete Stätten, Js 13 21, 34 14; I Bar 4 35; Apc Jo 18 2, Gräber Mc 5 1 ff., namentlich die Wüste Mc 5 10 und Par., Mt 12 43 und Par. (Tob 8 3 »im oberen Aegypten«), auch die niederen Schichten der Luft Test. Benj. 3; II Hen 29 5; Asc. Js 7 9 ff., Eph 2 2. Ueberall da, wo etwas Unerklärliches und Unerwartetes, etwas Außergewöhnliches geschieht, da haben nach der volkstümlichen Anschauung Geister ihre Hand im Spiel. Und wo das Außergewöhnliche Unglück und Verderben für den Menschen bedeutet, da sind es böse Geister. Ihre Zahl ist daher eine unendlich große. »*Sie decken die Erde wie das Gras*« heißt es in babylonischen Zaubertexten. »*Wäre dem Auge die Macht verliehen worden, alles zu sehen, so könnte kein Geschöpf bestehen (vor dem Anblick der Gespenster).*« »*Ein jeder von uns hat deren Tausend an seiner Linken und Zehntausend an seiner Rechten.*« (Berachoth 6 a; Goldschmidt I 15). Nach jüdischem Volksglauben sind sie vor allem in Krankheiten, die den

[1]) S. 305; s. dort auch über die Gleichsetzung der Götter oder Dämonen mit den Totengeistern (Gespenstern) und Gestirngeistern.

[2]) Bemerkenswert ist die I Hen 15 11 vorgetragene Anschauung: »*Sie werden nicht essen, sondern hungern und dürsten*«. — Vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] S. 149. Eine ganz ähnliche Vorstellung Pseudoclement. Homil. IX 10 »*πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι, διὰ τὸ πνεύματα εἶναι . . . εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασιν σώματα*«. Diese Anschauung scheint uralt und ätiologischen Charakters zu sein. Sie erklärt, weshalb man den Dämonen opfern muß, wenn sie auch, wie die Erfahrung lehrt, nichts vom Opfer genießen. Sie können nichts genießen, aber hungrig sind sie doch. Anders ist die Anschauung Pirke R. Nathans 37, wonach die bösen Geister in den vier Dingen: Essen und Trinken, Fortpflanzung, Sterben, den Menschen gleich sind. Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie. Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes IV 54 ff.

Menschen befallen, wirksam. Und besonders werden Erkrankungen unheimlicher, unerklärlicher Art, die den Menschen mit Heftigkeit packen: Tobsucht, lethargischer Wahnsinn, Fallsucht, Nachtwandeln und ähnliche Krankheitserscheinungen beständig auf ihre Wirkung zurückgeführt [1]. Aber diese Betrachtungsweise läßt sich beliebig erweitern. Auch ein einfaches Fieber kann als die Wirkung eines Dämons angesehen werden (Lc 4 39 *ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ*; vgl. Lc 13 11). Und im allgemeinen heißt es: »*Sie werden böse handeln, Gewalttaten begehen, Verderben stiften, angreifen, kämpfen, Zertrümmerung auf Erden anrichten und Kummer bereiten*« I Hen 15 11. Uebrigens bringen die Geister nicht nur das Unglück über die Menschen. Des öftern wird hervorgehoben, daß sie ihn zur Sünde verführen. Namentlich hat der Verfasser der Testamente diese Anschauung ausgebildet. Er kennt sieben (resp. acht) Geister, von denen die Hauptsünden der Menschen stammen Rub 2 f. (vgl. Sim 3, Juda 16 (vier böse Geister), Juda 20, Jss 7, Seb 3, Dan 5, Benj 3); vgl. Lc 8 2, Mt 12 45 und Par. Von ihnen kommt namentlich auch alle zauberische Weisheit und alles übermenschliche Können: Beschwörungen, Kenntnis der Zauberwurzeln, Lösungen von Beschwörungen, Astrologie und Beurteilung der Himmelszeichen, Mondzauber (*σεληναγωγία*) I Hen 8. Das ist die Weisheit der Wächter, die der Patriarch Kenan nach der Flut auf einem Felsen eingegraben fand Jub 8 3. Man war nicht abgeneigt, von hier aus alle heidnische Wissenschaft als eine Wirkung der Dämonen zu betrachten, namentlich eben die Wissenschaft der Chaldäer, die Himmelskunde und die Astrologie. Auf der andern Seite verwarf man übrigens diese Dinge nicht schlechthin. Dann glaubte man, daß sie von guten Geistern offenbart seien. Man kennt eine Himmelskunde, die dem Henoch von Engeln offenbart ist, ein übermenschliches Wissen, das die Weisheit Gottes verleiht, ein Dämonenaustreiben im Namen Gottes. Endlich bedrohen nach jüdischem Glauben die Dämonen den Menschen nicht nur in diesem Leben. Sie lauern auf seine Seele auch nach seinem Tode, die Seele des Gottlosen bringen sie in ihre Gewalt. Von diesem Gedanken finden sich allerdings in unsrer Literatur erst hier und da Spuren; vgl. namentlich Test. Asser 6; Apc Sophonia, Steindorff 150, s. o. S. 296 f.

An diesen weitverzweigten Dämonenglauben schloß sich dann eine ebenso ausgedehnte bunte und mannigfaltige Zauberpraxis an. Waren die Dämonen an allem Unglück schuld, so befreite man sich von dem Unglück durch Bedrohung und Vertreibung der Dämonen. Im Mittelpunkt des Tobitbuches steht die Erzählung von der Austreibung des Dämons Asmodi durch ein besonderes Räucherwerk. Die Evangelien und die Apostelgeschichte des Neuen Testaments liefern

[1]) Kohut a. a. O. 58 f.

zahlreiche Beispiele für die Praxis des Dämonenaustreibens[1]. Man bespricht, bedroht[2] den im Kranken hausenden Dämon mit feststehenden wirkungsvollen Formeln. Beten und Fasten sind wirksame Mittel. »*Diese Art wird nur durch Beten (und Fasten) ausgetrieben*[3].« Besonders beliebt ist die Anwendung geheimnisvoller heiliger Namen, vor allem des verborgenen Gottesnamens (s. o. S. 309)[4]. Auch Jesu Namen sehen wir sehr bald als Zaubermittel verwandt[5]. In ganzen Büchern sammelte man die Volksschriften, Formeln und Praktiken, die zur Austreibung der Dämonen nützlich waren (vgl. Act 19 19). Schon Jub 10 12 f. kennt ein solches Buch, das dem Noah von Engeln offenbart wurde. Ein besonderer Heros im Kampf gegen die bösen Geister wird Salomo, von dessen Herrschaft über die Dämonen schon zu seinen Lebzeiten die jüdische Haggada (s. o. S. 377) viel zu berichten weiß. Zauberbücher unter seinem Namen müssen frühzeitig im Umlauf gewesen sein[6]. Den salomonischen Zauberring, mit dessen Hilfe man über die Dämonen herrscht, kennt bereits Josephus. Die Amulette an den Türpfosten sollen vor allem die Dämonen vom Hause ferne halten. Daß die Tephillin ursprünglich den Wert von Amuletten haben, ist auch einer späteren Zeit nicht unbekannt. Das beweist schon ihr griechischer Name (*φυλακτήρια*) (s. o. S. 179). Der Stoff läßt sich hier beliebig vermehren. Doch ist das bei den überall außerordentlich gleichbleibenden Formen der Zauberpraxis kaum nötig[7].

Besonders bezeichnend aber ist für den entwickelten jüdischen Dualismus die Idee eines geordneten Reiches des Bösen. Nachdem die Anschauung des Teufels im Judentum zur Herrschaft gekommen war, werden die Dämonen der Herrschaft des Teufels unterstellt. Sie

[1]) Abgesehen von dem Dämonenaustreiben Jesu und seiner Jünger vgl. Mt 12 27; Act 8 9, 13 6, 19 13 ff. (Just. Dialog. 85).

[2]) Vgl. das *ἐπιτιμᾶν* in den Evangelien Mc 1 25, 3 12 (4 39), 9 25; Lc 4 39.

[3]) Mc 9 29, Mt 17 21 (HSS.).

[4]) Ueber den zauberkräftigen verborgenen Namen, den Michael verwahrt hält, und dessen Macht gibt bereits der noachitische Zusatz der Bilderreden eine interessante Ausführung I Hen 69 14 ff. Aber auch Engelnamen besitzen Zauberkraft. Die essenischen Geheimbücher enthalten solche Engelnamen Jos B. II 142.

[5]) Mc 9 38; Lc 9 49; Act 19 13.

[6]) Ein christliches Testamentum Salomonis bei Fleck, Wissensch. Reisen durch Deutschland usw. II 3 (1837, 111—140); maßgebend jetzt C. C. McCown, The testament of Solomon. Leipzig 1922. Ein Zauberbuch des Salomo soll nach jüdischer Tradition bereits Hiskia verborgen haben. Suidas s. v. *Ἐζεκίας*; vgl. Pesachim IV 9. Schürer III 420.

[7]) Vgl. zum Ganzen Schürer III 407—420. — Allgemeines über jüdisches Zauberwesen auch bei Schwab, Vocabulaire de l'Angélologie (Mémoires présentés à l'académie des Inscriptions et Belles lettres Sér. I Tom. XI 2 1897) S. 113—144. Ueber den Glauben an wirkungskräftige Namen s. vor allem W. Heitmüller, »Im Namen Jesu« 1903 (Forschungen II) 132—185. Vgl. auch die Ausführung über das zauberkräftige Regengebet Kap. XIX. Anhang.

bilden sein Reich, wie die Engel zur Herrschaft Gottes gehören. Sehr deutlich tritt bereits in den Testamenten das Reich[1] Beliars mit den bösen Geistern (und den wilden Tieren) dem Reich Gottes und der guten Geister gegenüber (s. o. S. 334). Wie um Gottes Thron die sieben Erzengel stehen, so sind dem Satan sieben (acht) Geister untergeben, die den Menschen zu den Hauptsünden verführen Rub 3. Ganz besonders ist in den Reden Jesu nach den Synoptikern diese Idee ausgeprägt. In seiner Widerlegung des Vorwurfs, daß er die Dämonen durch Beelzebub austreibe, setzt Jesus es als selbstverständlich voraus, daß der Satan ein organisiertes Reich besitzt Mc 3 24 und Par. Wenn er die Dämonen austreibt, so sieht er darin ein Anzeichen, daß Gottes Herrschaft kommt, d. h. daß das Reich Satans vernichtet wird Mt 12 28 und Par; vgl. Lc 10 17 f.[2]. Nach der großen (wahrscheinlich späteren) eschatologischen Rede ist das höllische Feuer dem Teufel und seinen Engeln bereitet Mt 25 41; vgl. Asc. Js 7 9 (Samael und seine Scharen). In der Apokalypse führt Michael mit dem Engelheer gegen Satan und seine Scharen den himmlischen Krieg. 12 7 ff.[3].

Diese ganze Gedankenwelt ist jedenfalls nicht ohne starken Stimmungswert für den Glauben gewesen. Es wäre ganz verkehrt, hier überall nur Spekulationen von Theologen und Apokalyptikern sehen zu wollen. In jenen ziemlich wirren und krausen Gedanken kommt die Eigenart der jüdischen Frömmigkeit, die pessimistische Haltung des jüdischen Glaubens zum Ausdruck: Gott hat sich zum Teil des Weltregiments begeben, im großen wie im kleinen. In einer Welt, in der die Weltreiche regieren und das fromme Volk unterdrücken, in der Edom triumphiert und Jakob unterliegt, herrscht der Satan. Das Römerreich ist Teufelswerk (s. o. S. 254 1). Und das mannigfache Unglück und Leid der einzelnen Frommen ist vielfach das Werk von Dämonen. Die Evangelien vor allem beweisen, wie tief der Dämonenglaube ins alltägliche Leben des Volkes eingriff. Uralter Volksglaube lebt kräftig wieder auf und verbindet sich mit jenem Dualismus der Weltanschauung. Die Dämonen sind die Untergebenen des Satans, das große Geisterheer des göttlichen Widersachers. Ueberall sind sie zur Stelle; in jedem Unglück, in Krankheit und Tod, in der Sünde und Bosheit des Menschen sind sie wirksam. Sie lauern auf den Menschen im ganzen Leben und auf dessen Seele nach seinem Tode. Und namentlich in

[1]) In gewisser Weise bilden bereits die um Semjaza und Azazel sich sammelnden abtrünnigen Engel eine organisierte Gemeinschaft.

[2]) II Bar 27 9 wird gerade in der Endzeit die Erscheinung vieler Dämonen erwartet.

[3]) Erst verhältnismäßig spät schließt sich an diese Idee dann die Vorstellung von einem Reich der Hölle und höllischen Plagegeistern an. In der älteren Literatur begegnet sie seltener, allerdings bereits I Hen 53—54. Eine Schilderung dieser Geister liegt II Hen 42 vor; vgl. Apk. Sophonia (?), Steindorff 150 und die Phantasien der Petrusapokalypse, endlich auch Apc Jo 9 1–11.

diesen letzten Zeiten treiben sie ihr Spiel auf Erden, denn es ist böse Zeit.

Dieser Dualismus der jüdischen Volksreligion bildet ein religionsgeschichtliches Problem. Es muß die Frage aufgeworfen werden, wie es möglich war, daß der starre und überwältigende monotheistische Glaube des Alten Testaments sich in dieser Weise umbilden konnte. Der Hinweis auf die pessimistische Weltbetrachtung des späthellenistischen Judentums als den Ursprung der Lehre vom Teufel genügt nicht. Denn Schriften wie IV Esra und II Baruch beweisen, wie eine prinzipiell pessimistische Weltbetrachtung unter vollständiger Wahrung eines starren Monotheismus sich ausbilden konnte.

KAPITEL XVIII. DIE HYPOSTASEN-VORSTELLUNG

Die »Hypostasen«[1] sind wie die Engel Mittelwesen zwischen Gott und Welt, die sein Wirken auf die Welt ermöglichen. Sie sind nur abstrakter, schemenhafter, schwerer zu fassen, als die derben und anschaulichen Gestalten des volkstümlichen Engelglaubens. Sie erscheinen als Mitteldinge zwischen Personen und abstrakten Wesen, nicht so losgelöst von Gott wie die konkreten Engelgestalten, mehr mit seinem Wesen verschmolzen und zu ihm gehörig, aber doch wieder gesondert gedacht,

[1]) Ueber die »Hypostasen« sind zwei wertvolle Aufsätze erschienen, von G. F. Moore, Intermediaries in Jewish Theology (Harvard, Theol. Review XV 1922, 41—85) und Strack-Billerbeck II 302—333. Beide leugnen das Vorhandensein von Hypostasenvorstellungen in der targumischen Literatur und verstehen die Ausdrücke nur als Umschreibung für »Jahwe«, aus der Scheu vor dem Gebrauch des Gottesnamens geboren und in der Absicht, die Gottheit noch stärker von den Dingen dieser Welt zu trennen. Aber schon Eduard Meyer, Ursprung III 649 f. hat mit Recht betont, daß diese Kritik der bisherigen Anschauung nicht völlig überzeugt. Wenn für Jahwe sein »Wort«, seine »Herrlichkeit«, seine »Gegenwart« usw. eingesetzt wurde, um seine Transzendenz zu erhöhen, so wurden damit Begriffe geschaffen, die genau so zu Zwischenwesen werden oder von vornherein als solche aufgefaßt werden mußten wie im Alten Testamente »der Engel Jahwes« oder »der Geist Gottes«. Es ist auch sehr bezeichnend, daß der Ausdruck »Memra« auf die Targume beschränkt geblieben ist, nicht weil er eine »Uebersetzungserscheinung« (*phenomenon of translation* Moore 54) — denn das ist er niemals gewesen; er war immer ein theologischer Begriff, den die Uebersetzer in den alttestamentlichen Text eintrugen — sondern weil er eine Spekulation war, die man später als anstößig vermied; so liegen in den Targumen die letzten noch unverwischten oder nur halb verwischten Spuren einer älteren Ueberlieferung vor, die man später im Gegensatz gegen den christlichen Logosbegriff verpönte. Tatsächlich bewiesen ist nur, daß in der rabbinischen Literatur das s c h ö p f e r i s c h e Wort Gottes nirgends mehr als »Hypostase« erscheint, eine Vorstellung, die übrigens schon den alten Babyloniern geläufig war (Meißner, Babylonien II 47). Wenn der Ausdruck »Hypostase« beanstandet wird, weil er aus dem christlichen Gottesbegriff stammend falsche Anschauungen wachrufen könne, so ist auf die oben im Texte gegebene Begriffsbestimmung zu verweisen, die ein solches Mißverständnis ausschließt, und überdies auf den heute üblichen Sprachgebrauch, der bisher keinen besseren Ausdruck gefunden hat.

seltsame Zwitterbildungen eines kindlichen, zur vollen Abstraktion noch unfähigen Denkens. Auch diese Hypostasenvorstellungen waren ursprünglich wie der Engelglaube ein Mittel, polytheistische Neigungen der Volksreligion zu überwinden, den Glauben an göttliche Wesen umzugestalten, dadurch daß man sie zwar beibehielt, aber Gott entschieden unterordnete oder in seinem Wesen als seine Eigenschaften untergehen ließ (vgl. Kap. XXV)[1].

1. Die am meisten ausgebildete Vorstellung dieser Art, der wir in der Religionsgeschichte des Judentums begegnen, ist die über die Weisheit Gottes. Und zwar finden wir sie mitten im gut-palästinensischen Judentum, in der allerdings vielfach von außen her bedingten Spruchweisheit. Hier ist die Weisheit die weltdurchwaltende, schöpferische, gesetzgebende Vernunft Gottes, fast eine Eigenschaft und ein Besitz oder auch das Werk Gottes, doch auch wieder ein für sich bestehendes Wesen, Gottes Werkmeisterin und Gehilfin. Sie ist die Lehrmeisterin und Führerin der Menschen zu einem vernunftdurchwalteten, gottesfürchtigen Leben, und wiederum besitzen die Frommen und Gottesfürchtigen Weisheit und Einsicht. Ganz anschaulich und lebendig tritt uns ihre Gestalt — hier kaum zum erstenmal entworfen[2] — in den Sprüchen Salomos c. 8 entgegen. Es ist mehr als dichterische Symbolik und Personifikation, wenn es hier heißt 8 22 ff.:

»*Jahwe schuf mich als Anfang seiner Wege,*
Als erstes seiner Werke vorlängst.
Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt,
Zu Anbeginn, seit dem Ursprung der Erde ...
Da war ich ihm Werkmeisterin zur Seite,
Da war ich (sein) Entzücken Tag für Tag,
Spielend vor ihm zu jeder Zeit,
Spielend auf seinem Erdenrund,
Und hatte mein Entzücken bei den Menschenkindern[3].«

[1]) Es soll hier darauf hingewiesen werden, daß die im folgenden behandelten Vorstellungen nicht erst in unserem Zeitalter beginnen, sondern sich schon früher nachweisen lassen. Vgl. die Vorstellungen vom Geist Gottes in Gen 1; ferner Js 58 8 (Gerechtigkeit, Herrlichkeit Jahwes); Ps 85 14 (Gerechtigkeit), 89 15 (Gerechtigkeit, Recht, Gnade, Treue), 97 2; ferner die unten noch zu behandelnden Stellen vom Namen Jahwes Ps 54 3, 89 25 (Gunkel, Forschungen I S. 8 Anm. 3). Auch alttestamentliche Stellen, in denen der Arm Jahwes, die Rechte, die Hand, das Antlitz Jahwes in eigentümlicher Selbständigkeit erscheinen: Greßmann, Ursprung der israelit. jüd. Eschat. 122 f, 127. — Namentlich ist die Weisheit eine Gestalt, die älter ist als unsere Zeit, wie vor allem Reitzenstein gezeigt hat. Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung (SHA 1919) S. 53 ff. Ueber die persische Vorstellung vgl. Volz, Der heilige Geist in den Gathas des Sarathuschtra (Eucharisterion I 323 ff.). Weitere Literatur vgl. Kap. XXV.

[2]) Fremdartig und besonders klingt namentlich auch 9 1: »*Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, hat ihre sieben Säulen ausgehauen*«.

[3]) Wie gern man die Weisheit mit dem Gesetz identifizierte, zeigt der alexandrinische

Die präexistente, alle Welt durchwaltende, alle Völker durchwandernde Weisheit preist Sirach 24 3—6:

»*Ich ging hervor aus dem Munde des Höchsten,*
Und wie Nebel deckte ich die Erde.
Ich nahm meinen Wohnsitz in der Höhe,
Und mein Thron war auf einer Wolkensäule.
Den Himmelskreis umwanderte ich allein,
Und die Tiefen der Unterwelt durchzog ich,
Die Wogen des Meeres und die ganze Erde.
Und in jedem Volk und in jeder Nation erwarb ich Besitz.«

Dann schildert der Sirazide, wie die Weisheit sich im Bereich Israels niedergelassen und sich im Gesetz vom Sinai verkörpert habe, eine streng jüdische Wendung der ursprünglich fremden Vorstellung.

Die Weisheit ist die Gehilfin Gottes bei der Schöpfung. Sie ist die Erzieherin der Menschen. Sie ruft und lockt die Menschenkinder, ihren Nacken unter ihr Joch zu beugen und ihre Zucht anzunehmen 6 18 ff. Denen, die sie suchen und auf sie achten, wird hoher Lohn verheißen 4 11 ff., 14 20 ff., 51 23 ff.—51 26 (hebr. Text):

»*Gebt euren Nacken in ihr Joch,*
Laßt eure Seele ihre Last auf sich nehmen.
Sie ist nahe denen, die sie suchen.
Der ihr seine Seele gibt, findet sie.
6 28 *(H.) Denn am Ende wirst Du Wonne finden,*
Und sie wird Dir zum Entzücken werden.«

Auch das I Baruchbuch (3 9—4 4) hat ein Loblied auf die Weisheit aufgenommen. Diese ist unergründlich und tief verborgen. Keiner ist zum Himmel aufgestiegen oder übers Meer gefahren und hat sie geholt. Doch ist sie auf Erden erschienen und unter den Menschen wandert sie: »*Sie ist das Buch der Gebote Gottes, das Gesetz, das in Ewigkeit besteht* (4 1)«[1].

Den Henochbüchern ist die Gestalt der Weisheit bekannt: »*Da die Weisheit keinen Platz fand, wo sie wohnen sollte, wurde ihr in den Himmeln eine Wohnung zuteil. Als die Weisheit kam, um unter den Menschenkindern Wohnung zu machen, und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz*«. 42 1—2, vgl. 91 10[2].

Zusatz zu Sir 1 4: »*Die Quelle der Weisheit ist Gottes Wort in den Höhen, und ihre Wege sind die ewigen Gebote*«. — Hier liegen die Wurzeln der späteren Lehre von der Präexistenz des Gesetzes (s. o.). Vgl. noch Sir 1 4. 6, 6 22 (nebst Zusatz der LXX).

[1]) Auch hier herrscht das Bestreben, eine fremdartige Vorstellung ins Jüdische umzuwandeln: Die Weisheit ist das Gesetz Gottes.

[2]) Test. Levi 13 war vielleicht, wie das neu entdeckte aramäische Fragment beweist, ursprünglich von der Weisheit die Rede; im griechischen Text ist wieder das Gesetz an Stelle der Weisheit getreten (s. Bousset ZNW I 346). Vgl. noch II Bar 14 9: »*Wer*

Noch weiter in der konkreten Auffassung der Weisheit geht der Verfasser des II Henoch. Wenn es hier 30 8 (Rez. A) heißt: »*Am sechsten Tage befahl ich (Gott) meiner Weisheit, den Menschen zu machen*«, so ist diese Behauptung offenbar an den Plural Gen 1 26 (»*Lasset uns Menschen machen*«) angeknüpft[1]. Der Apokalyptiker faßt also deutlich die Weisheit als eine besondere Gestalt neben Gott (vgl. 33 4 Rez. A). Dasselbe meinen schon die Spr. Sal., wenn sie die Weisheit als »die Werkmeisterin« Jahwes seit Urbeginn bezeichnen.

In der Theologie des alexandrinischen Judentums verstummt die Spekulation über die Weisheit natürlich nicht. Bei Philo tritt die Gestalt der Weisheit vor der Logosidee etwas zurück. Doch vorhanden ist sie auch hier. Sie ist ihm präexistent und die Schöpferin der Welt[2]. Ja, Gott ist ihm Vater und die Weisheit Mutter der Welt[3]. An einer Stelle, an der er ausdrücklich hervorhebt, daß die folgenden Sätze Geheimlehre und nur für die Eingeweihten bestimmt seien, nennt er gar Gott den Mann der Weisheit, mit der er alles — besonders die Ideen — erzeuge, aber so daß diese, anders als bei der menschlichen Ehe, in ewiger Jungfräulichkeit bleibe[4].

Unter Berufung auf die Sprüche Salomos spekuliert auch Aristobul über die Weisheit. Er behauptet, daß am Sabbat das Licht geschaffen sei, in dem man alles schaue, und deutet dann diesen Satz allegorisch auf die Weisheit, von der alles Licht ausgehe (Eus. Pr. Ev. XIII 12 10).

Im Mittelpunkt der Betrachtung steht endlich die Gestalt der Weisheit in der Schrift, die nach ihr auch den Namen bekommen hat, der Sapientia Salomos.

---

von den Geborenen hat jemals Anfang und Ende Deiner Weisheit gefunden«? II Bar 59 7, IV Es 5 9.

[1]) Dieselbe Vorstellung findet sich in den Pseudoclementinischen Homilien XVI 11 f. Gegenüber Simon Magus, der aus Gen 1 26 auf mehrere Götter schloß, macht Petrus geltend: »*Es ist nur einer, der zu seiner Weisheit gesagt hat: wir wollen den Menschen machen. Diese Weisheit aber, an der er als seinem eigenen Geiste sich immer erfreut, ist mit Gott wie dessen Seele geeint*«.

[2]) De caritate 2 M. II 385: *σοφίαν δὲ πρεσβυτέραν οὐ μόνον τῆς ἐμῆς γενέσεως ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ κόσμου παντὸς οὖσαν.*

[3]) De ebrietate § 30 M. I 361: *ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον.* Leg. Alleg. II § 49, M. I 75: *τὸν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν καὶ τὴν μητέρα τῶν συμπάντων, τὴν ἀρετὴν καὶ σοφίαν τοῦ θεοῦ* ... u. ö.

[4]) De Cherubim § 48—50, M. I 147—148; vgl. zum ganzen Gfrörer, Philo I 213 ff. Dunkel und mehrdeutig sind die Beziehungen zwischen *σοφία* und *λόγος* in der philonischen Spekulation. Bald wird die *σοφία* als Ursprung des *λόγος*, bald der *λόγος* als Urheber der *σοφία* gefaßt (Gfrörer 222 ff.). Philo ist es nicht gelungen, diese Spekulationen verschiedener Herkunft zu einem einheitlichen Bilde zusammenzufassen. Besonders bemerkenswert ist hier noch de fuga § 109, M. I 562, wo Gott als der Vater, die Weisheit als Mutter des Logos gilt.

»*Sie ist ein Hauch der Macht Gottes und ein klarer Ausfluß* (*ἀπόῤῥοια*) *aus der Herrlichkeit des Allmächtigen, . . . sie ist ein Abglanz* (*ἀπαύγασμα*) *ewigen Lichtes und ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens und ein Bild* (*εἰκών*) *seiner Güte*« 7 25 f. Als feinster und reinster Geist durchdringt sie die ganze Schöpfung 7 22 f. Sie lebt mit Gott zusammen 8 3, ist seines Thrones Beisitzerin 9 4. Sie ist in Gottes Wissen eingeweiht und hält die Auslese unter seinen Werken 8 4. Sie war zugegen, als Gott die Welt schuf 9 9, und ist die Urheberin aller guten Dinge 7 7 ff. Sie ist die Lenkerin der Geschichte, namentlich der Geschichte Israels c. 10 ff. Anhänglichkeit an ihre Gebote ist Bürgschaft der Unsterblichkeit 6 18, 8 13. 17.

Wie weit — auch über die Kreise der Gelehrten hinüber — die Idee der Weisheit wirksam war, beweist der Umstand, daß wir ihr in den Worten Jesu an zwei Stellen begegnen. Jesus nennt die Propheten die Kinder (Knechte) der Weisheit Lc 7 35; vgl. Mt 11 19 (sprichwörtliche Wendung?). Ein anderes Mal zitiert er ein Wort der Weisheit (apokryphe Schrift?) Lc 11 49 ff.

2. Es ist bereits oben darauf hingewiesen, wie häufig in der späteren religiösen Sprache des Judentums statt von Gott von der Herrlichkeit (כָּבוֹד, יְקָרָא, *δόξα*) Gottes gesprochen wurde, wie diese Redeweise aus der Anschauung herauswuchs, daß Gottes Herrlichkeit sich im Tempel offenbare (vgl. III Macc 2 9), und wie demgemäß späterhin für den Begriff יְקָרָא der andere: Schechina (»Gegenwart«), ursprünglich einfach das Wohnen Gottes im Tempel, sich einstellte. Es konnte gar nicht ausbleiben[1], daß dieser Sprachgebrauch ebenfalls zur Hypostasenspekulation führte, daß man die Herrlichkeit oder die Schechina als gewissermaßen selbständige Wesenheit Gott gegenüber faßte, ebenso wie schon früher die *σοφία*[2].

Pirke Aboth III 2 findet sich bereits der bedeutsame Ausspruch des R. Chanina ben Theradion (Zeitgenosse des Akiba): »*Wo zwei beisammen sitzen und sich mit den Worten der Thora beschäftigen, haben sie die Schechina unter sich*« (vgl. ib. III 6 R. Chalaphtha, Schüler des R. Meir: »*Wenn zehn zusammensitzen usw.*« und Berachoth 6 a. Strack-Billerbeck I 206 ff., II 314 f.). Mt 18 20 ist die Aussage über die Schechina auf (den erhöhten) Jesus übertragen; vgl. Jo 1 14 (Apc Jo 21 3). Im Targum Onkelos heißt es von den Aeltesten Ex 24 10 f.: »*Sie schauten die Herrlichkeit des Gottes Israels*« (יְקָר אֱלָהָא). Nu 12 8 steht hier statt: »*Die Gestalt Jahwes schaute er*« vielmehr

[1]) Dalman 188, Moore und Strack-Billerbeck behaupten, daß an derartige Spekulationen im rabbinischen Judentum nicht zu denken sei. Die Uebergänge von jener religiösen Sprechweise zur Hypostasentheologie sind natürlich fließende und schwer im Einzelfall bestimmt nachzuweisen. Dem palästinensischen Judentum derartige Spekulationen abzusprechen, sollte schon ein Blick auf die Gestalt der Weisheit in der für die rabbinische Theologie wenigstens teilweise maßgebenden Spruchliteratur hindern. Analogiebildungen sind hier durchaus möglich und wahrscheinlich. Wenn es heißt »*meine Schechina wird vor dir gehen*«, so ist das genau so als Hypostase zu werten, wie wenn es schon Ex 23 23 heißt: »*Mein Engel soll vor dir gehen*«; und wie sehr hier an ein Mittelwesen neben Gott gedacht ist, lehrt Ex 23 21 s. u. S. 349.

[2]) Vgl. die Vereinigung beider Begriffe Sap 9 11: *καὶ φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς.*

»*die Gestalt der Herrlichkeit Jahwes schaute er*«. Ex 33 14 f.: »*Meine Schechina wird (vor Dir) gehen*«. 33 20: »*Du kannst nicht schauen das Angesicht meiner Schechina*«. 25 8: »*Sie sollen ein Heiligtum vor mir machen, und ich werde meine Schechina wohnen lassen in ihrer Mitte*« (vgl. ib. Gen 9 27, Ex 40 34. 38) Targum Jonathan I Kö 22 19: »*Ich sahe die Herrlichkeit Jahwes auf seinem Thron sitzen*«; ib. Js 6 1, 38 11; Amos 9 1.

3. Gottes Tun, namentlich seine schöpferische Tätigkeit dachte man sich nach Gen 1 vorzugsweise durch das Wort vermittelt. Auch an diesem Punkt setzte eine gewisse Hypostasenspekulation ein (s. o. S. 315). Das Wort, nun nicht mehr das einzelne Wort, sondern die Rede, das Sprechen Gottes überhaupt (מֵימְרָא, דִּבּוּרָא), ist in den Targumen, wie es scheint, teilweise ebenfalls »Hypostase«. Doch lassen sich in der hellenistischen Literatur deutlichere Spuren dieser merkwürdigen begrifflichen Bildung nachweisen als in der targumischen.

Im AT vergleiche bereits Ps 107 19 f.: »*Sie schrien zu Jahwe in ihrer Not. Er sandte sein Wort und heilte sie*«; ferner Js 9 7, 55 10 f.; Ps 147 15. In den Jubiläen ergeht über die Kinder der gefallenen Engel das Wort von seinem (Gottes) Angesicht, er wolle sie mit dem Schwerte durchbohren 5 7. Es heißt in der Bekehrungsgeschichte Abrahams »*Und ein Wort kam in sein Herz*« 12 17 (vgl. allerdings 12 22: »*Das Wort Gottes ward durch mich* [*den Engel des Angesichts*] *zu ihm geschickt*«); vgl. 3 1. An diesen Stellen ist das Wort Gottes zwar noch nirgends »Hypostase«. Aber es zeigt sich bereits der Brauch, an Stelle Gottes selbst das Wort Gottes einzuführen. Besonders hat man in den Texten die Neigung finden wollen, das schöpferische Wort Gottes zu hypostasieren. Sir 42 15: »*Durch die Rede Gottes* (באומר אלהים) *sind seine Werke*«. Sap 9 1: »*Der Du das All durch dein Wort gemacht hast*«. Sap 18 vollbringt das Wort Gottes die Erschlagung der Erstgeburt unter den Aegyptern. Und es ist mehr als nur dichterische Personifikation, wenn es 18 15 heißt: »*Da sprang Dein allmächtiges Wort vom Himmel her, vom Königsthron, wie ein wilder Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land*«. Vgl. IV Es 6 38: »*Dein Wort hat das (Schöpfungs-)Werk vollbracht*«. — Auch hier seien einige spätere Zeugnisse hinzugefügt. Onkelos-Targum zu Exod 19 17: »*Moses führte das Volk zum Worte Gottes*«. Nu 23 21: »*Das Wort des Herrn, seines Gottes, ist zur Hilfe des Volkes, und die Schechina seines Königs wohnt unter ihnen*«. Dt 1 30: »*Der Herr, euer Gott, dessen Wort euch führt*«. Dt 5 5: »*Ich stand zwischen dem Wort des Herrn und zwischen Euch*«. Vgl. Lev 26 9. 11, Nu 14 30. 35 u. ö. Gfrörer I 308 f. — Targum Jonathan zu II Sam 6 7: »*Die Memra Gottes tötete den Usa*«. I Kö 8 50: »*Vergib dem Volk alle Missetaten, die sie begingen gegen Dich und Dein Wort*«. II Kö 13 23: »*Jahwe schaute das Volk gnädig an in seinem Wort*«. 19 28: »*Du hast gereizt mein Wort*«; vgl. Js 6 8, 45 2; I Kö 18 24; II Kö 19 34 u. ö. (Gfrörer I 312 f.). Ganz besonders häufig ist der Gebrauch des Ausdrucks im Targum Ps.-Jonathan, so daß er hier fast den Gottesnamen verdrängt (Strack-Billerbeck II 305 gibt genaue Zahlen).

4. Eine vierte derartige Gestalt ist der Geist Gottes. Die Personifikation des Geistes hat sich vielleicht von allen derartigen Personifikationen am frühesten und einfachsten vollzogen. Der Geist ist ursprünglich die von oben, von Gott her den Menschen erfüllende, ihn

zu außerordentlichen Lebensäußerungen hinreißende Kraft. Die Hypostasierung des Geistes Gottes lag also verhältnismäßig nahe. So steht der Geist, der die Propheten erfüllt und unter Umständen auch zum Lügengeist werden kann, mit den andern Engeln vor Gottes Thron I Kö 22 19—22, ist also hier bereits zu einer konkreten Gestalt geworden. Ebenso ist bei Ezechiel der Geist ein engelhaftes Wesen (s. o.). Doch liegt hier eigentlich nicht Hypostasentheologie, sondern eine mehr volkstümliche, naive Anschauung vor, die sich mit dem Dämonenglauben berührt.

Aber schon im Alten Testament zeigen sich Ansätze zur Hypostasierung des Geistes, d. h. zur Auffassung desselben als einer Grundkraft des göttlichen Wesens, die dann doch wieder als gesonderte Existenz erscheint. Deutero-Jesaia scheint hier voranzugehen: 40 13, 48 16, 63 10 (Sie waren widerspenstig und betrübten seinen heiligen Geist). Ps 139 7: »*Wo soll ich hingehen vor Deinem Geist und fliehen vor Deinem Angesicht*«.

Am deutlichsten und so deutlich, daß kein Zweifel mehr übrig bleiben kann, ist die Hypostasierung des Geistes in der Sapientia Salomonis vollzogen. Die Hypostasierung der Weisheit hat hier die des Geistes nach sich gezogen. Beide Gestalten sind eng miteinander verbunden. Gleich im Anfang finden sich hier die Sätze dicht nebeneinander: »*Denn in eine Uebles sinnende Seele wird die Weisheit nicht einkehren*« (1 4) und »*der heilige Geist der Zucht* (ἅγιον πνεῦμα παιδείας, vgl. LXX Ex 31 3 πνεῦμα θεῖον σοφίας) *wird die Falschheit meiden*« 1 5. Und wenn dann die sittlich reinigende, warnende Kraft des Zuchtgeistes, der im Gewissen sich äußert, damit begründet wird: »*Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, und der das All Umfassende erkennt die Rede (der Menschen)*« 1 7 vgl. 12 1, — so ist klar, daß die Weisheit, der heilige Geist der Zucht, der Geist des Herrn sämtlich miteinander identisch sind. Dieselbe Gleichung ergibt sich 9 17: »*Wer hat Deinen Ratschluß erkannt, wenn Du ihm nicht Weisheit schenktest und Deinen heiligen Geist aus der Höhe sandtest*«. So wird denn auch wiederum von der Weisheit gesagt: »*Und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen über und rüstet die Freunde Gottes und Propheten aus*« 7 27. Und die Früchte der Weisheit, die 8 7 ff. aufgezählt werden, könnte man ebensogut Früchte des Geistes nennen (vgl. 7 7).

Besonders schließt sich die Hypostasierung des Geistes an die Gen 1 enthaltene Schilderung von dessen schöpferischer Bedeutung an. Jud 16 15: »*Du entsandtest deinen Geist und er baute*«. II Bar 21 4: »*Du hast die Höhe des Himmels durch den Geist (Wind?) gefestigt*« (vgl. Ps 104 30) [1].

Eine Lehre vom »Geist« im eigentlichen Sinne liegt auch in den Testamenten der Patriarchen vor. Hier ist der Gottesgeist der Geist

[1]) Vgl. die Spekulation in den Pseudoclementinen: Homil. XI 22, 24. Recogn. VI 7.

der Wahrheit (*πνεῦμα τῆς ἀληθείας*). Ursprünglich ist bei dem Ausdruck »Geist der Wahrheit« wohl an den untrüglichen prophetischen Geist zu denken (vgl. Jub 25 14). Aber hier ist der Geist der Wahrheit der »heilige Geist« geworden, der den Menschen auf den Weg der sittlichen Wahrhaftigkeit und Güte leitet: Juda 20: *»δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς πλάνης«*. Wie nach der Sapientia der heilige Geist der Zucht sich im Gewissen des Menschen offenbart, so heißt es auch hier: *καὶ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρεῖ καὶ κατηγορεῖ πάντων. καὶ ἐμπεπύρισται ὁ ἁμαρτήσας ἐκ τῆς ἰδίας καρδίας καὶ ἄραι πρόσωπον οὐ δύναται πρὸς τὸν κριτήν* (ib.). Diesen Geist der Wahrheit soll der Messias am Ende über die Frommen ausgießen. Juda 24 (Levi 18).

Der Ausdruck »heiliger Geist« ist im ganzen selten und bezeichnet keineswegs immer den Geist als Hypostase. Er findet sich bereits: Js 63 10. 11; Ps 51 13, LXX 142 10, LXX Ex 31 3 [LXX Sir 48 12 Cod. A]. Da 4 5. 6. 15, 5 11 (heiliger, göttlicher Geist). Susanna Theod. 45, Da LXX 5 12, 6 3; Jub 1 21; Ps. Sal. 17 37; endlich an den oben erwähnten Stellen, in denen der Geist bereits Hypostase ist: Sap 1 5 (7 22), 9 17 (Asc. Js 5 14). Vgl. noch die merkwürdige Auffassung des Geistes als eines Engels Asc. Js 4 21, 9 39. 40, 10 4, 11 4.

5. Auch der »Name« Jahwes scheint hier und da zu einer Hypostase geworden zu sein. Der Name Jahwes ist ja das mächtige Mittel des Kultus im Tempel von Jerusalem[1]. Dieser Tempel gehört recht eigentlich seinem Namen. Dort ruft man ihn an, man segnet dort mit dem Namen Gottes. Namentlich seitdem man den Namen Gottes im profanen Leben nicht mehr aussprechen durfte, und dieser mehr und mehr zum Priestergeheimnis wurde, umgibt ihn mysterium tremendum. Kein Wunder, wenn auch der Name Jahwes beginnt, eine für sich wirkende Potenz, eine Hypostase zu werden, ebenso wie die Schechina, die erscheinende Herrlichkeit Gottes.

Bereits Ex 23 20 f. ist von dem Engel Jahwes die Rede, in welchem Jahwes Name ist. Hier ist der Name Jahwes also als eine den Engel Jahwes erfüllende selbständige Größe gedacht. Eine ähnliche Hypostasierung liegt vielleicht auch vor Ps 54 3: *»Hilf mir, o Gott, durch Deinen Namen und führe meine Sache durch Deine Stärke«*. Ps 89 25: *»Durch meinen Namen soll sein Horn hoch erhoben sein«* (anders, doch etwas künstlich urteilt Heitmüller l. c. 35—37). Besonders ist für den Verfasser der Bilderreden Henochs der Name Gottes (des Herrn der Geister) eine selbständige Wesenheit geworden. Den Namen des Herrn rühmt, lobt, preist man, fleht man an: 39 7. 9. 13, 46 6, 47 2, 48 10, 61 9. 11 f., 63 7 (vgl. 9 4, 108 9). An den Namen glaubt man, stützt sich auf ihn, bekennt und leugnet ihn: 41 2, 43 4, 45 2. 3, 46 7 f. (60 6), 61 3, 67 8 (vgl. 108 12). Durch seinen Namen wird Israel gerettet: 48 7, 50 2 f., 58 4; vgl. 41 8, 67 3, 71 17. Der Name ist mächtig 41 6. Mit seinem Namen fleht, dankt, betet, schwört man: 40 6, 55 2; vgl. 55 4, 61 13 (10 1). Man vergleiche besonders 61 9 »nach der Rede des Namens des Herrn der Geister«.

---

[1]) Vgl. III Macc 2 9. 14; Jub 23 21: *»Sie werden den großen Namen nicht .... in Gerechtigkeit nennen, und das Allerheiligste .... werden sie durch ihre Unreinheit .... beschmutzen«*. Tob 13 11 (die Könige kommen): *πρὸς τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ*, d. h. zu seinem Tempel. Jud 9 8: *τὸ σκήνωμα τῆς καταπαύσεως τοῦ ὀνόματος τῆς δόξης σου*. Vgl. über die Bedeutung des Namens Jahwes als Kultmittels: Heitmüller, Im Namen Jesu. Forschungen, Heft 2, 1903.

— Auch da, wo nicht von Gott die Rede ist, finden sich übrigens diese eigentümlichen Vorstellungen vom Namen. Auch der Name des Menschensohnes ist eine selbständige Größe, etwa seine präexistente Wesenheit. Er ist am Anfang vor der Erschaffung der Gestirne genannt 48 2 f., 69 26; vgl. Asc. Js 8 7 (im äthiop. Text) 9 5 (vgl. o. S. 263). Eine ähnliche Vorstellung wird nun aber auch auf die Frommen überhaupt angewandt. c. 43 sieht Henoch (Blitze und) Sterne am Himmel von verschiedener Lichtstärke und erhält die Deutung des Gesichts: »*Dies sind die Namen der Heiligen, die auf dem Festland wohnen und an den Namen des Herrn der Geister immerdar glauben*«. 43 4. Der Name der Frommen scheint hier ihre präexistente (oder postexistente) himmlische Wesenheit zu sein (vgl. die Spekulation über den Namen Henochs 70 1. 2), ihre Seele, ihr Ich (Name = Person). Bemerkenswerte Parallelen zu der Hypostasierung des »Namens« einer Gottheit liefert die phönizische Religion. Es ist freilich nicht sicher, aber doch möglich, daß Astarte שם בעל als »Name Ba'als« und אשמן (Eschmun und verwandte Gottesnamen) als »der Name« zu deuten sind (Baethgen, Beiträge S. 267; Lidzbarski, Ephemeris III 260 ff.). — Vgl. noch die folgenden Stellen, an denen von einer Hypostasierung des Namens allerdings meistens kaum die Rede sein kann: Sir 17 10, 47 10 (51 11); Tob 3 11, 8 5, 11 14 (א *θεὸς ... καὶ τὸ ὄνομα τὸ μέγα αὐτοῦ*), 13 18 (א), 14 9 (א); Ps. Sal. 8 26; Da LXX 3 26 (Gebet Asarjae), 3 52 (Lobgesang); IV Es 4 25, 10 22; II Bar 63 10. Besonders Jub 36 7 (Schwur bei »dem großen, glänzenden, wunderbaren und mächtigen Namen, der Himmel und Erde und alles zusammen gemacht hat«); vgl. I Hen 69 13 ff. s. o. S. 308.

6. Besonders stellt sich nun die Hypostasenspekulation auch da ein, wo es gilt, das Böse, das die Frommen erleben, Zorn, Strafe, Versuchung und anderes, von Gott möglichst fernzuhalten. Auch hier kann man nie ganz genau sagen, wo die nur bildliche Redewendung aufhört und die Hypostasentheologie beginnt. Aber vorhanden ist sie und tritt bisweilen deutlicher hervor.

Schon beim Siraziden heißt es von Gott: »*Gnade und Zorn sind bei ihm*« (כִּי רַחֲמִים וְאַף עִמּוֹ) 16 11, 5 6. Wir würden kaum auf den Gedanken kommen, daß hier der Keim einer hypostatischen Spekulation enthalten sei, wenn wir nicht tatsächlich in der späteren rabbinischen Theologie der Annahme von zwei Middoth (Eigenschaften Gottes), der Barmherzigkeit und der (strafenden) Gerechtigkeit begegneten (מִדַּת הַדִּין, מִדַּת הָרַחֲמִים). Diese Vorstellung läßt sich überdies zeitlich festlegen und bis an den Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zurückverfolgen. R. Akiba soll einst in einer Sitzung der Rabbinen die »Gerichtsstühle« Da 7 9 auf die beiden Middoth der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bezogen haben[1]. Er wurde deshalb von Eleazar ben Asarja hart angelassen [vgl. Bacher I² 216 f., Sanhedrin 38 a (Wünsche II, 3, 66), Chagiga 14 a (Wünsche I 278). Nach beiden übereinstimmend lautenden Stellen hat Akiba, der ursprünglich eine andere Erklärung hatte, diese von R. Jose, dem Galiläer, entlehnt; vgl. noch Sanh 94 a (Wünsche II 3, 169 f., Ausspruch des Bar-Kappara von Sepphoris); Sanh. 111 b (W. II 3, 290); Schabbath 55 a (W. I 136); Berachoth 7 a (W. I 16 Gott »betet«,

[1]) Auch in den biblischen und babylonischen Psalmen sind ähnliche Hypostasen oder Personifikationen geläufig (Meißner, Babylonien II 47), besonders bekannt ist *Σύδυκ* = צדק = *kettu* (ib. 21; Gunkel zu Ps 97 2).

»es möge mein Wille sein, daß meine Barmherzigkeit meinen Zorn bezwinge«)]. Man verknüpfte dann die Middoth mit den beiden Gottesnamen Jahwe und Elohim. (Targum zu Ps 56 11 übersetzt Elohim mit מְדַת דִּינָא דאלהים und Jahwe mit מְדַת רַחֲמִין דיי). — Von hier führt nun direkt eine Linie zur jüdisch-hellenistischen Spekulation hinüber. Philo bezieht umgekehrt den Gottesnamen *κύριος* (Jahwe) auf die *δύναμις βασιλική* (die Gerechtigkeit) und den Namen *θεός* (Elohim) auf die *ποιητικὴ δύναμις* (die schöpferische Güte; vgl. Siegfried, Philo 213 f.). Auch Ps.-Aristobul kennt die beiden Kräfte Gottes. In der Rezension des Orphischen Gedichtes, die uns bei Euseb. Pr. Ev. XIII 12 5 überliefert ist, heißt es:

αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
ἀνθρώποις. αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ.

Philo spricht ebenfalls — abgesehen von jener Unterscheidung der beiden Grundkräfte Gottes — noch ganz bestimmt von einer strafenden Größe Gottes. Es ist des gütigen Gottes Art nicht, zu strafen und zu vernichten. Das tut seine *πάρεδρος δίκη* (*ἅτε φύσει μισοπόνηρος καὶ ὥσπερ τι συγγενὲς ἔργον ἐκδεξομένη τὴν κατὰ τῶν ἁμαρτανόντων ἄμυναν*): de decalogo § 177 M. II 209; vgl. de creat. princ. c. 10, M. II 369; vita Mosis II 53, M. II 142 (*ἡ πάρεδρος τῷ θεῷ μισοπόνηρος δίκη*); vita Abrah. § 142 ff., M. II 21 f.; de fuga § 65—73, M. I 556; vgl. Gfrörer, Philo I 151, 130. An diese Ausführungen erinnert in bemerkenswerter Weise Esth. XLX E. 4. »τοῦ τὰ πάντα κατοπτεύοντος θεοῦ μισοπόνηρον ὑπολαμβάνουσιν ἐκφεύξεσθαι δίκην«; vgl. II Bar 59 6, auch I Hen 5 9 »οὐ μὴ ἀποθάνωσιν ἐν ὀργῇ θυμοῦ« (ohne Erwähnung Gottes). Man. 5.

7. Die ausgedehntesten Spekulationen dieser Art finden sich natürlich bei Philo. Die Gestalten des Geistes, der Weisheit, der Dike sind bereits besprochen. Am bekanntesten ist seine Spekulation über den Logos. Sie wird unten im Zusammenhang der philonischen Gesamtanschauung behandelt werden. Der Logos Philos hat mit der oben erwähnten rabbinischen Spekulation wenig gemein. Der Begriff ist vorwiegend griechischen Ursprungs und bezeichnet die weltdurchwaltende Vernunft Gottes. Der Logos entspricht also etwa der Sophia der volkstümlichen jüdischen Vorstellung. Er ist in Philos System tatsächlich an Stelle letzterer getreten. Daher wird es ihm auch so schwer, das Verhältnis zwischen beiden zu bestimmen. Neben dem Logos aber stehen im System Philos — worauf meistens sehr wenig geachtet wird, — nicht weniger als fünf Hypostasen Gottes, die Philo an verschiedenen Stellen seiner Werke in derselben Weise aufzählt. Es sind dies die *δυνάμεις*: 1. *ποιητική* 2. *βασιλική* 3. *ἵλεως* (*εὐεργετική*) 4. *νομοθετική* 5. *ἀπαγορευτική*[1]. Philo kennt eine Sieben-

[1]) Vgl. de fuga § 95 M. I 560. Leg. ad Cajum 1 M. II 546 »τῶν δορυφόρων αὐτοῦ δυνάμεων, κοσμοποιητικῆς τε καὶ βασιλικῆς καὶ προνοητικῆς (= εὐεργετικῆς) καὶ τῶν ἄλλων, ὅσαι εὐεργέτιδές τε καὶ κολαστήριοι«. — Sehr häufig werden die *δύναμις βασιλική* (= *κύριος*) und *ποιητική* (= *θεός*) von ihm erwähnt. Ueber das Verhältnis der andern Mächte geben Aufschluß die Quaestiones in Exodum II 68 und in Genesim I 57. Danach fließt aus der *δ. ποιητική* die *εὐεργετική*, aus der *βασιλική* oder *δεσποτική* die gesetzgeberische *δύναμις*, die wieder in die gebietende und verbietende zerfällt. Vgl. de sacrif. Abel et Cain § 131 M. I 189

einigkeit Gottes. Und zu den sechs Hypostasen tritt noch als siebente und achte der Geist und die Weisheit.

Wenn man gewöhnlich annimmt, daß Philo in seiner Spekulation über göttliche Mittelwesen wesentlich und nur von der griechischen Philosophie beeinflußt ist, so sollte doch diese Fülle von Gestalten und die bemerkenswerten Beziehungen zu rabbinischen Spekulationen an jenem Satz irremachen und die Frage nach etwaiger orientalischer Herkunft philonischer Ideen uns aufdrängen.

8. Eine ganz eigentümliche und teilweise wenigstens in diesen Zusammenhang gehörende Gestalt ist die des »Menschen«. Bereits oben ist darauf hingewiesen, daß die eigentümliche Auffassung des Messias, als des präexistenten himmlischen Menschen, ein eigentümliches noch ungelöstes Rätsel in sich birgt. Die Vermutung drängte sich auf, daß hier eine fremde Idee (vom »Menschen«) mit der ursprünglich jüdisch-messianischen verschmolzen sei. Eine Bestätigung dieser Vermutung bietet uns nun die Beobachtung, daß die Gestalt des Menschen auch sonst in nicht-apokalyptischen Stücken, also außerhalb jener Verbindung mit der Messiasidee, begegnet. In den in Betracht kommenden Zeugnissen ist nun der »Mensch« der Urmensch, der erstgeschaffene Mensch.

Die Spekulation über den Menschen ist sehr alt. Den göttergleichen Urmenschen schildert bereits Ezechiel (28 12 ff.). Auch Spr. Sal. 30 4 (»Wie heißt er und wie heißt sein Sohn?«) gehört vielleicht hierher (vgl. Job 15 18). Besonders lehrreich ist aber in diesem Zusammenhang ein Blick in die jüdischen Adamssagen. Wir begegnen hier vielfach einer Gestalt, die mit dem Adam der Genesis herzlich wenig zu tun hat. Schon im II Henoch werden merkwürdige Dinge von ihm erzählt: Gott und seine Weisheit haben ihn geschaffen, ein überaus herrliches Wesen, einen zweiten Engel 30 6—14. Der Teufel erblickte in diesem Menschen seinen besonderen Gegner. Er machte deshalb einen Anschlag gegen Adam. Aber es heißt ausdrücklich: er verführte die Eva, dem Adam nahte er sich nicht 31 6 (vgl. Ps.-Clement. Homil. 3 17—20, 2 52). In der vita Adae 12 ff. wird erzählt, Michael habe, nachdem Gott den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnis gemacht habe, allen Engeln befohlen, das Ebenbild Gottes anzubeten. Der Teufel habe sich geweigert und sei deshalb von Gott aus der himmlischen Wohnung verbannt. Von da an beginnen die Nachstellungen des Teufels gegen den Menschen, der bestimmt ist, dereinst den Thron, der seinem Verführer im Himmel gehörte, einzunehmen (*Bt. Ad.* 39; vgl. Vita 17 s. o. S. 335 f.). Die ganze Idee gehörte also der Grundschrift der beiden Quellen an. (Der Streit zwischen Adam und dem Teufel erinnert an den Gegensatz zwischen Ahriman und dem Urmenschen Gayomarth in der persischen Religion). Ganz ähnliche Anschauungen in den Pseudoclementinen, namentlich Hom. 20 2 ff. Der Teufel und der Urmensch (Christus) sind die beiden Söhne Gottes, von denen jenem die Herrschaft über diesen Aion, diesem die Herrschaft über jenen Aion gebührt (Rez. 3 52 u. ö.). Es ist klar, daß sich hier mit der Gestalt des alttestamentlichen Adams eine ganz andere, fremdartige Gestalt verbunden hat. Dazu ist zu vergleichen, was oben S. 259 ff. über den Messias als den uranfänglichen Paradieseskönig gesagt

ist. — In diesen Zusammenhang gehört auch Philo mit seiner an den doppelten Bericht in Gen. 1. und 2 sich anlehnenden Vorstellung über den ersten und zweiten Menschen. Nach ihm ist der erste Mensch von Gott selbst geschaffen, himmlischer Natur, geschlechtlich nicht gekennzeichnet, rein und vollkommen; der zweite Mensch irdisch, sündig, als Mann und als Weib geschaffen (die Hauptstelle de opif. mundi § 134 ff. M. I 32 f., vgl. die übrigen Stellen bei Gfrörer, Philo I 267 f., 407 f.). Philo hat nun diese Ausführungen sicher nicht aus Gen. 1 und 2 herausgesponnen, sondern sie an diesen Bericht herangebracht. Nichts deutet in seinen Ausführungen auf die erstere Annahme hin; die Selbstverständlichkeit, mit der sie auftreten, beweist das Gegenteil. Auch kann man Philos Spekulation nicht aus dem sehr andersartigen Mythus des Plato im Symposion von den mannweiblichen, kugelförmigen Urmenschen ableiten. Wenn die Schrift de vita contemplativa echt ist, so hat Philo über diesen Mythus vielmehr gehöhnt (c. 7, M. II 480). Wir haben aber auch gar keinen Grund, hier eine Anleihe Philos bei der hellenischen Philosophie anzunehmen, wo so mannigfache und bedeutende Parallelen auf einen Einfluß vom Orient her schließen lassen. — Weiter scheint auch Paulus mit der Lehre vom Urmenschen bekannt zu sein und sie zu bekämpfen, wenn er I Cor 15 46 so stark betont: *ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.*

Die Figur des Menschensohnes, resp. des himmlischen Menschen, steht überdies in der palästinensischen Theologie in einer eigentümlichen Verbindung mit der Gestalt Henochs. Wenigstens scheint in dem Zusatzkapitel I Hen 70 f. die Erhöhung Henochs zum Menschensohn ausgesprochen zu sein. Wenn dieser hier bei seiner Auffahrt von dem Betagten begrüßt wird: »*Du bist der Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist; und die Gerechtigkeit wohnt über Dir*«, so wird hier der erhöhte Henoch genau so gekennzeichnet wie der Menschensohn *κατ' ἐξοχήν* (vgl. auch II Hen 22 6, 67 2). Die Idee der Erhöhung Henochs zu einem himmlischen Wesen steht aber nicht vereinzelt. Nach der Lehre der Pseudoclementinen gehört Henoch zu den sieben Offenbarungsträgern, in denen sich der Urmensch verkörpert Homil. 18 13, Recogn. 2 47; vgl. Homil. 2 52, 3 17, 17 4; Recogn. 2 22; Epiphanius Haeres. 30 3 (Lehre der Ebioniten). Aelter ist die Vorstellung von Henoch als dem himmlischen Schreiber. Er heißt schon I Hen 12 3 »Schreiber« oder genauer »Schreiber der Gerechtigkeit« 12 4, 15 1 und scheint als solcher dem »Schreiber« gleichgesetzt zu werden, der die Taten der Hirten aufschreibt, also einem Engel 89 70 ff. Dasselbe bezeugt II Hen 64 5 Test. Abr. S. 115 und Jub 4 23: »*Er ward weggenommen unter den Menschenkindern, und wir führten ihn in den Garten Eden zu Hoheit und Ehre, und siehe, er schreibt dort das Gericht und das Urteil über die Welt und alle Bosheiten der Menschenkinder*«. Dieselbe Ueberlieferung begegnet uns wieder Ps.-Jonathan zu Gen 5 24: »*Henoch ... wurde hinweggenommen und durch das Wort Gottes in den Himmel versetzt, und er hieß fortan mit seinem Namen Metatron, der große Schreiber*«. Durch diese Stelle rückt nun auch die Gestalt Metatrons, die in der späteren jüdischen Spekulation, namentlich der Kabbala, eine große Rolle spielt, in den vorliegenden Zusammenhang ein. Grundlegend ist jetzt der Aufsatz von G. F. Moore, Intermediaries in Jewish Theology (Harvard Theol. Review XV 4. 1922, 62—85). Die älteste Erwähnung Metatrons stammt aus der Schule Ismaels (um 130 n. Chr.; Strack S. 128) Sifre zu Dt 32 49 (§ 338): »*Mit seinem Finger war er (Gott) ein Metatron für Mose und zeigte ihm (auf dem Berge Nebo) das ganze Land Israels: soweit die Grenzen Ephraims, soweit die Grenzen Manasses*«. Gott ist hier selbst der Metatron, d. h. der Schreiber, der die Grenzen festsetzt.

Während in einzelnen Midraschen (Moore S. 63 f.) Gott selbst als Metatron oder, gleichbedeutend damit, als »Gesandter« (שליח) vor dem Volke voranzieht, schickt er nach bab. Sanh. 38 b den Engel Metatron Israel voran. Mit מטטרון wechselt מטטור = lat. *metator*, ein Fremdwort aus dem römischen Heerwesen: der »Feldmesser« oder »Schreiber«, der dem Heere vorausgeschickte »Gesandte«, der Quartiermacher, der das Lager aussuchen und abgrenzen muß usw. Damit sind alle anderen Etymologien (wie die Ableitung von *μετάθρονος*, *μετατύραννος* oder Mithra) erledigt. Sehr bezeichnend ist nun eine ebenfalls schon im Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. bezeugte Ueberlieferung (Tos. Chagiga 2, 3; bab. Chag. 14 b—15; jer. Chag. II 1 fol. 77 b; vgl. Moore S. 70 f.; Strack S. 127), wonach Ben Azzai, Ben Zoma, Acher (Elisa ben Abuja) und Akiba ins Paradies entrückt wurden; aber nur Akiba kam heil davon. Acher, so heißt es, sah dort neben Gott den Metatron sitzen, der die Verdienste der Israeliten aufzeichnete, und er äußerte sein Erstaunen darüber, daß es zwei höchste Wesen gebe. So ist hier Metatron wie Henoch in den oben erwähnten Texten der himmlischen Schreiber, der das höchste Amt neben der Gottheit versieht. Nach Aboda Zara 3 b ist es Metatron, der die früh verstorbenen Kinder der Israeliten in der Thora unterrichtet; er ist demnach auch hier der Schreiber oder Schriftgelehrte. Auf den jüdischen Zauberschalen aus Babylonien wird Metatron dem Hermes gleichgesetzt und Montgomery (Aramaic Incantation Texts from Nippur, Philadelphia 1913 S. 99) hat vielleicht Recht, wenn er hier Hermes als Seelengeleiter auffaßt. Mittelalterlich-rabbinische Quellen zeigen eine ähnliche Auffassung (vgl. Kohut, Jüdische Angelologie. Abh. f. Kunde des Morgenlandes IV 36—38): Metatron leitet nicht nur den Bau der Stiftshütte, sondern diese ist auch »*die Wohnung des Jünglings, dessen Name Metatron ist, worin er die Seelen der Gerechten Gott darbringt zur Sühne für Israel in den Tagen ihrer Verbannung*« (Bammidbar rabba 12 12). Die Herkunft dieser Gestalt wird davon abhängen, wie man über den Ursprung des Menschensohnes und des Hochbetagten denkt; denn der »Schreiber« ist natürlich von den »Gerichtsbüchern« des höchsten Gerichtshofes (Da 7) nicht zu trennen; vgl. Kap. XXV.

Es ist freilich bis jetzt ein Rechnen mit lauter Unbekannten, Ursprung und ursprünglicher Sinn der Spekulation vom Menschen sind bis jetzt ein großes religionsgeschichtliches Rätsel. Aber es genügt, hier das Problem aufzustellen. Die für die erste Christengemeinde und unsere Evangelienliteratur so wichtige Idee des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hat eine dunkle und rätselhafte Vorgeschichte[1]. Man wird seine Kreise sehr weit ziehen müssen, um diese Geschichte ganz zu überschauen. Man wird außer

[1]) Das meiste zu ihrer Aufhellung hat Reitzenstein geleistet in seinen verschiedenen Schriften: Poimandres, Leipzig 1904 (vgl. dazu Bousset GGA 1905, 692 ff.) und Nachträge dazu GGA 1918, 241 ff.; die hellenistischen Mysterienreligionen², Leipzig 1920; Psyche SHA 1917; das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung SHA 1919; das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921. Vgl. zum Ganzen Greßmann Z. f. Kirchengesch. 40, 178 ff. und 41, 154 ff. — Für den hermetischen Schriftenkreis Josef Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914, S. 63 ff. — Dann aber vor allem Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 160 bis 223, wo er von der Gnosis bis ins Iranische und Indische hinabgestiegen ist. — Einen astrologischen Einschlag endlich hat Boll vermutet, Aus der Offenbarung Johannis. Leipzig-Berlin 1914, S. 50 ff. — Zu dem Ergebnis der bisherigen Arbeit vgl. Kap. XXV.

den bereits genannten Parallelen (Philo, der jüdischen und christlichen Adamssage, der rabbinischen Spekulation) die Gestalt des Menschen, resp. Urmenschen in der gnostischen (vgl. vor allem die Spekulationen der Naassener), mandäischen, manichäischen Religion und der mittelalterlichen kabbalistischen Spekulation zum Vergleich heranziehen müssen. Man wird sich daran erinnern müssen, daß auch in der persischen Religion der Urmensch und zwar in der doppelten Gestalt des Gayomarth und des bereits indoiranischen Yima eine gewisse Rolle spielte. Es gab unter den iranischen Religionsanhängern eine Sekte, die sich nach dem »Urmenschen« Gayomarthija nannte. Hippolyt berichtet uns in den Philosophumena V 7 f., daß die Chaldäer — das dürften hier Anhänger der iranisch-chaldäischen Religion sein — den Adam verehrten. Das älteste Zeugnis dafür enthält die Apologie des Aristides (um 150 n. Chr.)[1]. Auch nach Aegypten ist die Lehre vom Urmenschen gedrungen und hat dort in dem ersten Stück der sonderbaren Sammlung hermetischer Schriften, dem sogenannten Poimandres, Aufnahme gefunden[2]. Selbst im Attiskult begegnet man ihren Spuren[3]. Es wäre eine große und lohnende Ausgabe, dieser religiösen Wanderidee auf ihren verschlungenen Pfaden zu folgen[4].

9. Eines wird diese Uebersicht jedenfalls klar gemacht haben: Wir haben es bei dieser Fülle von theologischen Spekulationen keineswegs mit einer Erscheinung zu tun, die dem alexandrinischen Judentum allein eignet. Ebenso stark war in ihrer Weise die palästinensische Theologie daran beteiligt. Wir besitzen auch unmittelbare Zeugnisse dafür, daß in ihr, wenigstens seit der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts, eine starke Neigung zu mythologischer Spekulation vorhanden war, die sich namentlich auf Jochanan ben Zakkai und seine Schule zurückführen läßt. Der Terminus technicus, den man dafür prägte, war מעשה מרכבה

[1]) 7 1: *οἱ δὲ νομίζοντες τὸν ἄνθρωπον εἶναι θεὸν πλανῶνται*, zuerst von Geffcken, Zwei griech. Apologeten 1907, 57 erkannt.

[2]) Vgl. Anm. 4.

[3]) Der babylonische Adapamythus (vgl. KAT³ 520 ff.) gehört dagegen nicht in diesen Zusammenhang.

[4]) Uebrigens erfährt auch die Anschauung von der Hadesfahrt Christi von hier aus eine neue Beleuchtung. Mit der Vorstellung vom Urmenschen scheint die Hadesfahrt verbunden gewesen zu sein. Vgl. die Visionen des Menschensohnes in IV Es 13 und Apc Jo 1 (Greßmann, Zeitschr. f. Kirchengesch. 41, 1922, 177), die Höllenfahrt des Hibil-Ziwa bei den Mandäern, den Kriegszug des Urmenschen gegen das Reich der Finsternis in der manichäischen Spekulation, das Hinabsinken des Urmenschen in die Hyle im Poimandres und hierher gehörige sonstige gnostische Spekulationen, weiterhin den babylonischen Mythus von der Höllenfahrt der Istar. — Sehr bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Zusatz der lateinischen Uebersetzung (LXX) zu Sir 24 32: *»Ich (die Weisheit) werde alle Gegenden tief unter der Erde durchdringen und werde alle Schlafenden heimsuchen und werde erleuchten alle, die auf den Herrn hoffen«.*

maʿase merkaba, »Werk des Wagens«. Der Ausdruck lehnt sich an die bekannte Vision Ezechiels an und bedeutet die Geheimlehre, die sich mit dem transzendenten Wesen Gottes, seiner Wohnung, den ihn umgebenden Geistern usf. beschäftigte. Auch in der Lehre von der Schöpfung (*maʿase bereschith)* legte man derartige mystisch-phantastische Spekulationen nieder.

Von Jochanan ben Zakkai wird ausdrücklich berichtet, daß er sich mit der Merkaba beschäftigt habe (Sukka 28 a Wünsche I 391 f.). Er soll seinen Schülern die Lehre von der Schöpfung, aber nicht die vom Wagen [1], als hochheiliges Geheimnis anvertraut haben (Chagiga 13 a, Wünsche I 275). An einer andern Stelle, die mit der eben genannten in einem gewissen Widerspruch steht (Chagiga 14 b, Wünsche I 281), wird erzählt, wie der Schüler Jochanans, Eleazar ben Arach, diesem die Geheimnisse der Merkaba vorgetragen habe. Auch R. Josua ben Chananja trug sie dem R. Jose nach derselben Ueberlieferung vor. Als Jochanan ben Zakkai das hörte, soll er seine Schüler selig gepriesen haben: »*Eure Schüler und die Schüler eurer Schüler sind für die dritte Abteilung* (den höchsten Platz im Himmel s. o. S. 286 1) *bestimmt*« [2]. Von den Männern der folgenden Generation werden unter andern namentlich Akiba, Ben Zoma, Ben Azzai und Elisa ben Abuja (Acher) als Träger der Geheimlehre genannt [3]. Es heißt von ihnen allen, daß sie »ins Paradies« eingegangen seien (s. o. S. 284). Wahrscheinlich waren sie Visionäre und schauten die Geheimnisse der oberen Welt in der Ekstase [4]. Wenn Paulus andeutet, daß er in der Ekstase in den dritten Himmel, ins Paradies entrückt sei (II Cor 12 2 f.), so dürfen wir schließen, daß diese eigentümliche Form der Ekstase schon ein oder zwei Geschlechter früher, als die rabbinische Ueberlieferung berichtet, in rabbinischen Kreisen üblich war, und daß Paulus sie bereits als Rabbine kennen gelernt hat (vgl. Bousset, Archiv f. Religionswissensch. IV 145 ff.).

Wir dürfen uns die palästinensischen Rabbinen nicht gar zu konventionell und dogmatisch korrekt denken. Manche von ihnen, gerade Zeitgenossen des Paulus, sind Mystiker und Ekstatiker gewesen. Und es ist nicht zu verwundern, wenn auf diesem Boden alle jene Lehren von der Weisheit, dem Logos, dem Geist Gottes, seinen Middoth, dem Metatron, Menschensohn usw. üppig aufwucherten. Im Laufe des 2. Jahr-

[1]) Vielleicht darf man vermuten, daß hiermit dieselbe iranisch-chaldäische Geheimlehre gemeint ist, die wir aus Dio von Prusa XXXVI 39 (Arnim) kennen und die Reitzenstein (Iran. Erlösungsmysterium 246 ff.) mit der Vision Ezechiels verbunden hat. Auch wenn sichere Beweise fehlen, darf man doch sagen, daß sie in die Welt der jüdischen Apokalyptik ausgezeichnet hineinpaßt.

[2]) Vgl. zu dieser Ueberlieferung Bacher I² 39 f. — Von Jochanan ist eine groteske Schilderung von der unendlichen Größe der Himmelsräume überliefert. Chagiga 13 a.

[3]) In der späteren Ueberlieferung gelten namentlich auch Nechonja b. Hakkana und Ismael b. Elischa als Vermittler der Geheimlehre. Bacher I² 56. Von R. Ismael wird (Midrasch d. 10 Märtyrer, ed Jellinek, Bet ha-Midrasch II 64) berichtet, daß er mit Hilfe der genauen Aussprache des großen Namens eine Himmelfahrt bis zum sechsten Himmel bewirkt habe (Heitmüller, Im Namen Jesu 137).

[4]) Chagiga 15 a, Wünsche I 283 wird berichtet, Ben Zoma sei in eine Frage der Schöpfungslehre so vertieft gewesen, daß er den vor ihm stehenden Josua ben Chananja nicht sah.

hunderts scheint hier eine Ernüchterung eingetreten zu sein. Die Lehre von der Merkaba wurde mit ängstlichen Vorsichtsmaßregeln umgeben. Sie durfte kaum noch vorgetragen werden. Man kannte sie schließlich nicht mehr. Man erzählte nur, daß sie früher vorgetragen sei. Die Kunst, ins Paradies einzugehen, wurde verrufen. Man hielt warnend einem späteren Geschlecht vor, wie schlimm es den Rabbinen gegangen sei, die mit jener Kunst vertraut waren (Chagiga 14 b).

Die Hypostasentheologie des Judentums ist religionsgeschichtlich im höchsten Maße bedeutsam. Sie hat dem Christentum die Formen vorgebildet, in denen es seine Christologie zum Ausdruck bringen konnte. Wenn schon im frühesten neutestamentlichen Zeitalter in der Theologie des Paulus, ja wir möchten beinahe sagen, schon in der Theologie der Urgemeinde, Jesus eine präexistente himmlische Wesenheit wird, über die man spekuliert, wenn er als solche neben dem Geist als göttliche Größe Gott zur Seite tritt, so ist diese ganze Entwicklung nicht verständlich, wenn man sich nicht die Vorarbeit des Judentums nach dieser Richtung hin vergegenwärtigt. Wir können das, was hier vor sich gegangen ist und was namentlich in der Theologie des Paulus wirksam wird, eine gewisse Erweichung des Monotheismus nennen, der Jesus selbst fremd gegenübersteht. In der Engellehre, dem Dualismus und der Dämonologie und letztlich in der Hypostasenlehre hat das Judentum dem Christentum ein nicht in jeder Beziehung heilvolles Geschenk gemacht.

SECHSTER ABSCHNITT

GOTT UND MENSCH

KAPITEL XIX. DAS VERHÄLTNIS DER FROMMEN ZU GOTT

Trotz mannigfacher Neben- und Unterströmungen, die wir zu beobachten Gelegenheit hatten, bleibt der Monotheismus die geistige Grundlage des Judentums. Damit ist aber nicht alles gesagt; die Frage, die nunmehr zur Beantwortung steht, lautet: Was fanden die Frommen des späthellenistischen Judentums an diesem einen allmächtigen Gott für ihr Leben, in welchem Verhältnis und in welchen Beziehungen stehen sie zu ihm?

1. Wir können auf diesem so schwer zu behandelnden Gebiete des innersten frommen Lebens, das sich einer richtigen Beurteilung leicht entzieht, zwei Punkte unbedingt festlegen. Der Glaube der Frommen dieser Zeit konzentriert sich sichtlich auf die fernste Vergangenheit und auf die letzte Zukunft, auf Schöpfung und Gericht. Gott ist der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde, und er ist der gerechte und furchtbare Richter der Welt. Ganz deutlich treten diese beiden Beziehungen des jüdischen Glaubens heraus.

Der Glaube an den allmächtigen Schöpfergott, den wir bei Deuterojesaia in den Mittelpunkt des religiösen Empfindens einrücken sehen, der in Genesis 1 seine klassische Ausprägung fand, der dann in der Psalmenliteratur nicht so häufig hervortritt, wie man annehmen sollte (Ps 8, 19, 24, 104 u. ö.), während das Hiobbuch einen gewaltigen Hymnus von dem Gegensatz der Schöpferherrlichkeit Gottes und der Ohnmacht des Menschen anstimmt, tritt im Lauf der weiteren Entwicklung stärker und stärker hervor. Die sonst so nüchterne und alltägliche Sprache Sirachs gewinnt einen hohen Schwung, wenn er die Schöpferallmacht Gottes und die reiche Fülle seiner Werke, deren ein jedes an seinem Platz steht, preist 16 26—17 9, 39 12—35, 42 15—43 33. Der Verfasser des ersten Henoch rühmt im Eingang seines Werkes die in der Welt waltende Ordnung Gottes. Henoch, der im Traum den Untergang der Welt geschaut, lobt, als er erwacht ins Freie hinaustritt und die

Gestirne ihre von Gott vorgeschriebenen Bahnen wandeln sieht, den Gott, der das alles geschaffen hat (c. 83, 84). Die Henochbücher zeigen ein starkes, wenn auch sehr naives und phantastisches Interesse an der weiten, wunderbaren Gotteswelt, an den Gestirnen und ihrer Ordnung, an Himmel und Erde und ihren Wundern. Die salomonischen Psalmen, in einer Zeit geschrieben, in der für den frommen Israeliten vieles zusammenbrach, richten zum Schluß ihre Gedanken auf die ewige Schöpfung Gottes, den Himmel und seine Leuchten. »*Sie gingen nicht fehl, seitdem Gott sie schuf, seit uralten Zeiten wichen sie nicht von ihren Wegen*« 18 10—12. Die ersten Kapitel der Jubiläen und Philos Schrift de opificio mundi wie die bereits erwähnte Abrahamslegende beweisen, mit welcher Aufmerksamkeit und wie stark sich die jüdische Haggada in den Schöpfungsgedanken vertiefte. Das Bußgebet des Manasse beginnt mit einem mächtigen Lobpreis Gottes des Schöpfers. Dem Verfasser des IV Esra ist Gott in erster Linie der wunderbare allmächtige Gott, der diese Welt, das erste saeculum, ins Dasein gerufen hat, mit dessen Schöpferweisheit der Mensch in seiner Ohnmacht und Unwissenheit nicht rechten darf 4 1—11, 5 36—40. In einem langen Gebet vertieft er sich in das Sechs-Tage-Werk 6 38—54 [1]. Das sogenannte Kaddischgebet beginnt: »*Erhaben und geheiligt sei Dein großer Name in der Welt, die Du nach Deinem Wohlgefallen geschaffen hast*« (Dalman 305). In den Benediktionen, die dem Schma' am Morgen und am Abend vorangeschickt werden, wird Gott der Schöpfer, der Bildner des Lichtes und der Finsternis, des Tages und der Nacht gepriesen. In der hellenistischen Literatur ist der Schöpfungsgedanke noch zentraler als in der palästinensischen. Der Glaube an den einen unsichtbaren geistigen Gott, der selbst ungeworden diese sichtbare kreatürliche Welt aus sich hat hervorgehen lassen, ist das Allerwesentlichste in der Missionspredigt dieses Judentums. Philos ganze Philosophie findet ihren Mittelpunkt in der Zurückführung der sichtbaren Welt auf das geistige, die Sinne, ja auch die Gedanken übersteigende Wesen des ewigen Gottes. In immer wiederkehrenden Sätzen und in neuen Wendungen führt er den kosmologischen Gottesbeweis [2]. Die Kosmogonie II Hen 24 ff. zeigt, wie in dieser Zeit sich bereits fremdartige, gnostisch-orphische Spekulationen an das Judentum herandrängen.

So wird die Anrede oder Bezeichnung Gottes »Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat« zu einer feststehenden Formel [3]. Die hebräische Sprache muß bekanntlich, da sie kein Wort

[1]) II Bar 48 1–10 ist mehr der Gedanke des Weltregimentes Gottes betont.

[2]) Vgl. auch das Prooemium der III Sibylle, die Ps.-Orpheischen Verse (in der ursprünglichen Form bei Ps.-Justin de monarchia c. 2, cohortatio 15); ferner die dem Aeschylus und Sophokles zugeschriebenen Verse: de monarchia 2, Clemens Alex. Strom. V 14 113–131, den vierten Brief des Ps.-Heraklit, die Fragmente des Aristobul bei Eusebius Pr. Ev. VIII 10, XIII 12.

[3]) Vgl. zum Gedanken des Schöpfers überhaupt folgende oben im Text noch nicht

für Schöpfer[1] hat, den Mangel durch Partizipialkonstruktionen ersetzen. Erst in den hellenistischen Stücken der LXX bürgert sich das griechische *κτίστης* (neben dem halbsemitischen *ὁ κτίσας*)[2] ein. Während der zusammenfassende Begriff der Schöpfung im alttestamentlichen Sprachgebrauch außerordentlich selten ist, werden nun *κτίσις, κτίσμα* häufig wiederkehrende Begriffe[3].

Wie aber der Anfang, so ruht vor allem und in erster Linie das Ende der Welt sicher und fest in Gottes Hand. Er hat der von ihm geschaffenen Schöpfung eine feste und bestimmte Dauer gesetzt. Wann er es beschlossen hat, dann fällt diese Welt wieder in ihre Elemente auseinander, und die Schöpfung kehrt zum uranfänglichen Schweigen zurück. Er allein weiß um dieses Ende, und seinen Gläubigen und Auserwählten teilt er, wenn er will, dieses Geheimnis mit.

Mehr noch als der Gedanke, daß Gott der Schöpfer der Welt sei, bedeutet der ihm gegenübertretende und ihn ergänzende für den Glauben des Judentums: Gott ist der Weltrichter. Erst beim großen Weltgericht erscheint Gott in seiner alles überragenden, jetzt noch verborgenen Herrlichkeit. Der große Gerichtstag ist recht eigentlich »der

---

erwähnte Stellen. Die formulierten Bekenntnisse sind durch den Druck hervorgehoben. Da LXX 4 34; Bel LXX 5 (Theod. 5); I Hen 9 5, 81 3, 101 8; Sib. Fragm. III 2 ff.; Sib. III 20 f., 35; Jud 8 14, 9 12 (Herr des Himmels und der Erde, Schöpfer der Wasser, König Deiner ganzen Schöpfung). 1 3 1 8, 16 14–15; I Bar 3 32 ff.; Jub 7 36, 12 4. 19, 25 11, 32 18; Ass. Mos. 12 9; Ps.-Aristeas § 16 (vgl. 132, 157); Sap. 1 14, 11 17. 20 ff.; Esth. Zus. C. 2–3; III Macc 2 3. 9; IV Macc 11 5; Hebr. Test. Naphth. 9; II Hen 2 2 (die Eitlen [= Götzen]), welche nicht den Himmel und die Erde gemacht). 6 6 4; vgl. 10 6, 65 1 ff.; IV Es 3 4 ff. (vgl. oben); II Bar 21 4 ff.; Apc Jo 4 11, 10 6, 14 7; Jos. Ap. II 121. Zum Vergleich mag darauf hingewiesen werden, wie außerordentlich selten der Schöpfungsgedanke im Neuen Testament betont wird. Außer in der Apc Jo, die hierin wieder ihren vorneutestamentlichen Charakter zeigt, heben ihn hauptsächlich noch der Verfasser der Act (4 24, 14 15, 17 24) und der des Hebräerbriefes (1 2, 11 3) heraus. Vgl. Col 1 16 Eph 3 9. Bemerkenswert ist noch, daß die LXX Hosea 13 4 in den Lobpreis des Erlösergottes den Gedanken der Schöpfung erst einträgt: *στερεῶν τὸν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν, οὗ αἱ χεῖρες ἔκτισαν πᾶσαν τὴν στρατείαν τοῦ οὐρανοῦ.*

[1]) Der Sirazide umschreibt 32 13: »*Der Dich geschaffen hat*« (3 16 H); 33 13 (?), 38 15, 39 5, 47 8 »*den der ihn geschaffen hat*«. (LXX 24 8 *κτίστης*), vgl. noch IV Es 5 33, 7 94, 10 14, 11 46; II Bar 78 3, 79 2.

[2]) Die einzige ältere Stelle, an der sich innerhalb der LXX das Wort *κτίστης* findet, beruht auf Ueberarbeitung II Kö 22 32: *τίς κτίστης ἔσται πλὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν* (H.: Wer ist Gott außer Jahwe). *κτίστης* (Schöpfer) sonst I Hen 81 5, 94 10 (bis); Sib. Fragm. III 17; Sib. III 10, 704 (*γενέτης* III 604, *πανγενέτης* III 550); Jud 9 12; Jub 10 8, 21 3, 22 27 (7 20), (vgl. 2 31, 11 17 Allschöpfer); Arist. § 16; II Macc 1 24, 7 23 (13 14 *κτίστης τοῦ κόσμου* V); IV Macc 5 25 (*κόσμου κτίστης*), 11 15 (Schöpfer des Alls); II Hen 10 6. *Bios Ad.* 31; IV Es 5 44; II Bar 44 4, 82 2.

[3]) *κτίσις*: Ps 103 24, 104 21 (?) (73 18 B); Sir 43 25; Tob 8 5. 15; Jud 9 12, 16 14; Sap. 5 17, 16 14; III Macc 2 2. 7, 6 2. *κτίσμα*: Sir 36 20, 38 34; Sap 9 2, 13 5 (14 11); III Macc 5 11. *Schöpfung* I Hen 18 1, 36 4, 75 1, 81 3, 82 7, 84 2, 93 10. Vgl. IV Esra, Register in der Ausgabe von Bensly s. v. creatura usf.

große Tag«, der Tag des Erscheinens (*παρουσία*) Gottes. So erscheint der Betagte bei Daniel, freilich nicht auf Erden, selbst und läßt sich auf dem Thronsitz nieder. In der Einleitung des Buches Henoch heißt es (1 4): »*Der große Heilige wird von seinem Wohnort ausziehen ... mit seinen Heerscharen sichtbar werden und in der Stärke seiner Macht vom Himmel her erscheinen*«; vgl. Ass. Mos. 10 1, 12 13. So wird denn II Hen 32 das Erscheinen Gottes am Ende geradezu seine zweite Parusie genannt. Weltschöpfung und Weltgericht sind eben die beiden großen Augenblicke, in denen sich Gott betätigt, in denen er »erscheint«, »kommt«, »hervortritt«.

Besonders eigenartig verbindet IV Es 6 1 ff. die beiden Endpunkte der Zeiten:

Ehe noch bestanden die Pfade der Urzeit,
ehe noch bliesen der Winde Stöße,
Ehe der Donner Schall ertönte,
ehe der Blitze Leuchten strahlte ...;
damals habe ich dies alles vorbedacht,
ward dies alles durch mich und niemand sonst;
so auch das Ende durch mich und niemand sonst[1].

Und weil der Glaube an den Weltschöpfer in die Vergangenheit weist, der Glaube an den Weltrichter aber in eine nicht allzu ferne selige Zukunft, die alle Rätsel der Vergangenheit lösen soll, und in eine neue höhere Ordnung der Dinge, so ist diese Hoffnung auf den in Zukunft sich offenbarenden Gott für das Judentum wesentlicher. In der Anrede des Achtzehnbittengebets erhält Gott das außerordentlich bezeichnende Beiwort: »*Gott, der Du Tote erweckst*«. In dem Glauben an den Gott, der Tote erweckt, der eine nicht vorhandene Welt ins Dasein ruft, faßt sich noch für Paulus deutlich der Gottesglaube zusammen. Rm 4 17.

Konzentriert sich nun der Glaube des späthellenistischen Judentums auf die beiden Endpunkte der Weltentwicklung, so hängt er in zweiter Linie auch an der Vergangenheit des Volkes. Gott ist der allmächtige Herr, der Israels Geschichte in der Vergangenheit glanzvoll geführt hat, der Gott der Väter, der sich das Volk zum Eigentum erwählt hat, der Gott Abrahams, der Beschneidung und Verheißung gegeben, der Gott Mosis, der das Gesetz gegeben und den Bund geschlossen, der Gott Davids, der dem Volke die Herrschaft verliehen hat und sie ihm wieder verleihen wird. In vielen Psalmen und Gebeten findet diese Berufung auf den Gott der Vergangenheit kräftigen Ausdruck[2]. Besonders betont wird der Glaube an die Vergangenheit

[1]) Zum Gedanken des Weltrichtertums Gottes vgl. Volz, Jüd. Eschatologie 297.

[2]) Der Gedanke an die frühere Zeit ist ein hervorstehendes Merkmal einer Reihe späterer Psalmen (68) (77) 78, 89, 105, 106, 114; vgl. Da 9 15; Jud 9 2–6; Ps. Sal. 17 (Rückblick auf die Davidische Zeit). Gebet Asarjä, Da LXX 3 25 f.; vgl. besonders die

noch bei Paulus: »*Sie sind ja Israeliten, denen die Einsetzung zu Sohnschaft und die Schechina und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Kult und die Verheißung, denen die Väter gehören*« Rm 9 4. Gern flüchtet man sich mit seiner Erinnerung in die fernsten Zeiten. Die im vollen Licht der Geschichte liegende Zeit, das Gedächtnis an Davids Herrschaft, selbst das an Mose und den Auszug aus Aegypten, treten noch zurück vor dem Gedanken an die Urväter des israelitischen Volkes. Gott ist der Gott der Väter und Erzväter. »Gott der Väter«[1] wird zur feststehenden Formel. Vor allem als Gott der Väter und der Vergangenheit ist Gott der Retter[2]. Das Achtzehnbittengebet beginnt (in der babylon. Rez.): »*Gelobet seist Du, Herr unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs .... der Du .... gedenkst der Gnadenverheißungen der Väter und bringst einen Erlöser ihren Kindeskindern um deines Namens willen aus Liebe .... Gelobet seist Du, Herr, Schild Abrahams*«. Die Berufung auf die Ahnen gilt geradezu als das wirksamste Mittel für die Gebetserhörung (vgl. Bacher I² 206). In Sage und Legende legt man um ihre Gestalten ein phantastisch schimmerndes Gewand[3]. Sie sind nicht tot, sie leben. Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen IV Macc 16 25. Die Frommen und Gerechten werden von den Engeln getragen in Abrahams Schoß; die Väter vor allem werden auferstehen am jüngsten Tag (Test. Jud 25), und in ewiger Freude werden die Frommen mit ihnen zu Tische liegen im Gottesreich. Ja, schon jetzt getröstet man sich des öftern der Verdienste der Väter. Im Hinblick auf sie stählt man das Vertrauen auf das Erbarmen und die Güte Gottes (vgl. z. B. Test. Juda 19, Sap 9 1), im Hinblick auf sie glaubt die jüdische Kirche sich im Besitz eines Schatzes guter Werke (s. o. S. 198 f.; vgl. noch Volz 106 f.).

Bei alledem läßt sich nicht verkennen, daß im späthellenistischen Judentum der frohe Glaube an den »gegenwärtig« in der Geschichte wirksamen Gott stark zurücktritt. Ver-

Gebete I Macc 2 51–61 (»*Gedenkt der Taten eurer Väter*«), 4 9–10; II Macc 8 19 f., 15 22 f.; III Macc 2 3–12, 6 2–8.

[1]) Zu der Wendung »Gott der Väter« vgl. Tob 8 5; Da 2 23; Jub 36 6, 44 5, 45 3; Test. Rub. 4; Sim. 2; Juda 19 (»Gott meiner Väter, der Barmherzige und Gnädige«). Gad 2; Jos. 2; Hebr. Naphth. 8; Jud 5 6 ff., 6 21, 7 28, 9 12, 10 1. 8, 12 8; I Bar 3 37; Da LXX (Gebet Asarjä) 3 26. 28. 35 (Lobgesang), 3 52; Esth. LXX Zus. C. 8. 29; Sap. 9 1 (»Gott der Väter, Herr des Erbarmens«); vgl. 12 11, 18 22; II Macc 1 25; III Macc 6 3, 7 16; IV Macc 12 18, 13 19; vgl. 9 24; LXX I Es 4 60. 62; Geb. Man. 1 ff.; Ass. Mos. 3 9, 4 8, 9 6; II Bar 84 10. — Anders ist die Stimmung I Bar 2 19.

[2]) Der Beiname Gottes *σωτήρ* (in der LXX Uebersetzung für יְשַׁע, נֹאַל, יְשׁוּעָה) ist in der späteren Literatur ziemlich häufig: Sir 51 1 (אלהי ישעי); Jud 9 11; I Macc 4 30; Ps. Sal. 3 6, 8 33, 16 4, 17 3; I Bar 4 22; Sap 16 7; Esther Zus. D. 2; III Macc 6 29. 32, 7 16 (*εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ τῶν πατέρων αὐτῶν, ἁγίῳ σωτῆρι τοῦ Ἰσραήλ*). Sib. III 35, I 152, 167, II 28.

[3]) Vgl. die Abrahamslegende, dann die Moses- und Josephlegende (s. o.), besonders auch die gesamte Testamentenliteratur usw.

schiedene Faktoren haben hier zusammengewirkt. Vor allem stand die Religion des Judentums, wie schon öfter hervorgehoben ist, im Zusammenhang der allgemeinen Entwicklung. Die nationalen Religionen mit ihrem kräftigen Glauben an ein diesseitiges, gegenwärtiges, in der Geschichte greifbares Wirken der Gottheit brachen überall zusammen. Der konnte sich auch im Judentum nicht halten. Hatte man im Beginn der Makkabäerzeit noch einmal eine große Zeit erlebt und einen Augenblick das unmittelbare Wirken des allmächtigen Gottes in der Geschichte, in Krieg und Sieg, zu verspüren gemeint, was konnte in der Folgezeit Mut zu solchem Glauben machen! Die Entzweiung des Fürstenhauses mit den Frommen, blutiger Bürgerkrieg, der Zusammenbruch der nationalen Herrschaft, die atemraubende Tyrannei des Herodes, die eiserne, alle Hoffnung nehmende römische Weltherrschaft, der Untergang des Volkes, das Schwinden jeglichen Hoffnungsschimmers, diese lange Reihe bitterer Erfahrungen raubten dem Judentum alle Frische und Freudigkeit des Glaubens. Wie ein dumpfer Druck liegt es über seinem Glauben. Nur etwa in zwei Schriften der umfangreichen Literatur des Judentums ist der alte helle Glaube an den in der Geschichte gegenwärtigen Gott spürbar: im ersten Makkabäerbuch, der frischen Verherrlichung einer heldenhaften Zeit, und in den Psalmen Salomos. Namentlich in dieser letzten Schrift haben wir eine Geschichtsbetrachtung im alten Stil. Im Zusammenbruch der Makkabäerherrschaft, in der Einnahme Jerusalems durch Pompejus, in dem unheilvollen tragischen Ende des Pompejus, überall sieht der Sänger Gottes gewaltige Hand. Fast restlos lösen sich für ihn die Rätsel der Geschichte. Sicher steigt aus der Betrachtung der Vergangenheit der Glaube an die Zukunft empor. Aber die Schrift ist bereits in ihrer Umgebung vereinzelt. Wir finden keine Spur, daß jemand die Herrschaft des Herodes, den jahrzehntelangen ehernen Druck der Römerherrschaft, in der gleichen, mutigen Weise betrachtet hätte. Die Geschichte der Gegenwart ist für das Judentum ein dunkles Buch geworden, in dem man nur ungern liest. Was hier im großen und ganzen auf Erden geschieht, was die Völker erleben, geschieht gleichsam nur unter Zulassung Gottes. Aber zugleich waltet hier die eherne Notwendigkeit dieses der Sünde und dem Tod, der Not und dem Elend unterworfenen Aions. Etwas anders liegen die Dinge im Diasporajudentum. Hier hat es eine Zeit gegeben, in der das Judentum von der Gunst der regierenden Herrscher gehoben, durch die großangelegte Politik des Herodes mächtig gefördert, im Besitz eines festen, dem Heidentum unendlich überlegenen Glaubens sich als eine vorwärts dringende Macht fühlte und demgemäß auch einen siegreichen Glauben an Gottes Ziele und die Bestimmung des Volkes in der großen Geschichte der Völker besaß. So betrachtet Philo sein Volk als ein Volk von Weisen und Priestern, dazu bestimmt, innerhalb der Völkerwelt gleichsam den festen Kern zu bilden und diese

allmählich zu seiner geistigen Höhe emporzuheben. Aber seit den Tagen Caligulas trit. auch hier der Rückschlag ein. Das Judentum der Diaspora wird in das Verhängnis des palästinensischen Judentums mit hineingerissen. Das Judentum bleibt ein Fremdling im Leben der Völker. Und dies, das Gefühl der Fremdheit, Heimatlosigkeit und Zwecklosigkeit in diesem Aion, wird auch das in seinem Glauben Vorherrschende. In besonders ergreifender Weise kommt diese Stimmung noch einmal im IV Esra zum Ausdruck.

Dennoch ist das Judentum an der Vorsehung und dem Weltregiment Gottes nicht irre geworden. Wenn auch das gegenwärtige Geschick des Volkes als schweres Rätsel auf den Frommen lastete, so blieb der Glaube an den allmächtigen Gott ungebrochen. Man half sich über die schweren Zeiten der Gegenwart hinweg mit dem Hinweis auf die Sünden des Volkes, derenwegen Gott es unter harte Herren gestellt habe, und man tröstete sich um so inniger der nahen glänzenden Zukunft. Und von dem gegenwärtigen Geschick des ganzen Volkes wandte sich der Vorsehungsglaube dem individuellen alltäglichen Leben der Frommen zu und fand hier einen überaus kräftigen Ausdruck [1].

2. Wir werden, um das zu erkennen, unser Augenmerk besonders auf das Gebetsleben dieser Zeit zu richten haben. Man wird nicht mit Unrecht von einem Virtuosentum des Gebetslebens reden dürfen, das sich nach seinen guten und nach seinen bedenklichen Seiten entwickelte. Auch hier haben die Frommen dieser Zeit ein reiches Erbe überkommen und in ihrer Weise erhalten und gemehrt. Das nachexilische Judentum, die Frommen, die die Psalmen sangen, sind in dieser Beziehung kaum schöpferisch gewesen. Die spätere Zeit hat nur die Schätze, die hier aufgehäuft waren, in die Kleinmünze für das alltägliche fromme Leben umgemünzt. Waren die Psalmen vielfach individuelle Lieder und Gebete, die unter bestimmten Umständen entstanden und nicht von vornherein eine allgemeine Bestimmung hatten, so sind doch andere von vornherein für den Gebrauch im Gottesdienst gedichtet. Die Septuaginta hat die Ueberlieferung erhalten, daß für die einzelnen Tage der Woche bestimmte Psalmen im gottesdienstlichen Gebrauch vorgeschrieben waren [2]. Vom Tempelkult aus haben dann die

[1]) Josephus charakterisiert den Glauben des Judentums als Glauben an Gott: *εἰς ἐκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν ὡς αἴτιον μὲν ἁπάντων ὄντα τῶν ἀγαθῶν, ἃ κοινῇ τε πᾶσιν ἀνθρώποις ὑπάρχει καὶ ὅσων ἔτυχον αὐτοὶ δεηθέντες ἐν ἀμηχάνοις* Ap. II 166, vgl. Jac 1 16–18.

[2]) Tamid VII 4 sind für die Wochentage vom Sonntag bis Sonnabend der Reihe nach die Ps 24, 48, 82, 94, 81, 93, 92 bestimmt. Akiba sucht dieser Einrichtung bereits eine innere Begründung zu geben. Rosch haschana 31 a; Bacher I² 328. Dieselbe Ueberlieferung aber kennt bereits die LXX in den Ueberschriften der Psalmen (zu Ps 81 hat nur die lateinische Uebersetzung ein quinta sabbati, zu Ps 82 fehlt sie ganz; der

Psalmen ihren Weg in den Gottesdienst der Synagoge gefunden. Wir können hier zwar im einzelnen für unsere Zeit nichts mehr nachweisen, aber der reichliche Gebrauch der Psalmenliteratur in der späteren jüdischen Gebetsliteratur macht es wahrscheinlich, daß auch schon im neutestamentlichen Zeitalter der Psalter seine Verwendung in der Synagoge fand. Jedenfalls entfaltete er seinen mächtigen Einfluß auf das alltägliche Leben der Frömmigkeit. Das späthellenistische Judentum ist eine Religion des Gebetes geworden. Das zeigt bereits seine Literatur. Es wird geradezu Mode, die Darstellung und Erzählung mit stilisierten Gebeten zu unterbrechen und auszuschmücken. Das beweist auch, was bereits oben (S. 176—179) über das formulierte und geregelte Gebet gesagt ist.

Wir suchen in den geistigen Gehalt des Gebetslebens dieser Zeit einzudringen. Es liegt hier in der Natur der Sache, daß wir dabei wesentlich auf das öffentliche und allgemeine, das geregelte und vorgeschriebene Gebet angewiesen sind. Das Privatgebet entzieht sich im großen und ganzen unserer Beobachtung. Nur in den seltensten und günstigsten Fällen können solche zarten Zeugnisse des innersten Lebens, Stoßseufzer der Seele, wie sie in dem großen Monolog Jesu oder im Gethsemanegebet vorliegen, überliefert sein. Was uns in der zeitgenössischen Literatur erhalten ist, sind literarisch stilisierte Gebete und als solche mit Vorsicht zu benutzen. Einzelne zerstreute, individuelle Gebete von bekannten und namhaften Trägern jüdischer Frömmigkeit hat uns die spätere Tradition erhalten. Im großen und ganzen sind wir an die jüdische Gebetsliturgie verwiesen, deren Alter wir freilich nicht immer mit Sicherheit bestimmen können, von der aber ein großer Teil mit Bestimmtheit ins Zeitalter der Mischna, ja in die Zeit etwa Rabban Gamaliels (Ende des 1. Jahrhunderts) zurückgeführt werden kann[1]. Wir werden es daher wagen dürfen, wenigstens einen Teil dieser jüdischen Gebetsliturgie bei der Darstellung der Gebetsfrömmigkeit unserer Zeit zu verwenden.

Danach werden wir urteilen, daß das Gebetsleben unserer Zeit auf einer hohen geistigen Stufe stand. Hier zeigt sich das Judentum von seiner besten Seite. Wir spüren hier wirklich ein Hinwenden des Geistes zu dem lebendigen Gott, der in seiner ganzen Allmacht und überragenden Wahrheit vor der Seele dieser Frommen steht. Trotz aller Veräußerlichung ihrer Frömmigkeit und trotz des erstickenden

masoretische Text nennt den Ps 92 Sabbatspsalm). An den Festtagen wurde ferner das sogenannte Hallel gesungen, nach gewöhnlicher Ueberlieferung Ps 113—118; Schürer II 351 Anm. 41.

[1]) Vgl. darüber Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden. Berlin 1832, S. 366 ff. und Elbogen, Gesch. d. Achtzehngebets, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums XLVI. Jetzt (während der Korrektur) kommt hinzu W. O. E. Oesterley, The Jewish Background of the Christian Liturgy. Oxford 1925.

Uebermaßes von Formen ist Gott diesen Frommen eine Wirklichkeit geblieben, die ihr ganzes Leben umgab und bestimmte. Und es sind ganz vorwiegend geistige Güter, um die gebetet wird; der Umstand, daß die Nation und ihr Geschick einen so ungemein breiten Raum in diesen Gebeten einnimmt, hebt das Urteil nicht auf. Denn Blüte und Gedeihen des Volkes waren eben doch auch geistige Güter, und für die Frommen bedeuteten Blüte und Gedeihen zugleich die Ehre Gottes, und der Glanz Jerusalems und seines Tempels war zugleich die Sicherstellung der rechtmäßigen Verehrung des Allmächtigen[1]. Freilich, an dem breiten Raum, den diese Bitten im jüdischen Gebet einnehmen, in dem immerwiederkehrenden Schrei nach Bestrafung der Uebermütigen, nach Vernichtung und Zerschmetterung der Feinde und besonders des »übermütigen Reiches« erkennen wir hier wie in der Psalmenliteratur die Schranke der jüdischen Religion. Aber hervorgehoben mag auch hier werden, daß den jüdischen Frommen an der Vernichtung der Feinde vor allem um Gottes Ehre willen gelegen ist. Jedenfalls sind Gottes Ehre und Herrschaft, Macht und Herrlichkeit diejenigen Dinge, bei denen die Gebetsgedanken der Frommen einsetzen und zu denen sie zurückkehren. Eine große Originalität besitzen die Gebete nicht, es sind vielfach geprägte Münzen, die man gebraucht, Wendungen und Formen, die man in immer neuen Verbindungen weitergibt. Aber Ursprünglichkeit ist nicht das erste, was man von Gebeten verlangt, und hier und da blitzen auch neue und ursprüngliche Wendungen auf. Und Innigkeit und Wärme des Tones besitzen die meisten dieser Gebete, zum Teil auch Einfachheit und Schlichtheit. Wenn daneben eine starke Weitschweifigkeit, ein Viel-Worte-Machen, ein Häufen der Beiworte und Anrufungen Gottes[2] steht, so mögen wir bedenken, daß beim öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch eine gewisse Fülle der Form notwendig ist und daß sich dabei leicht — wie auch in unsern Kirchengebeten — eine Neigung zur Ueberladung des Ausdrucks einstellt.

An einzelnen Beispielen möge das Urteil erläutert werden. Aus ihnen wird zugleich hervorgehen, in welchem Umfang der Gedanke an Gott das Leben der Frommen umgab, wie mannigfach und vielfältig seine Erfahrungen ihm Veranlassung gaben, sich Gottes zu erinnern.

Wir beginnen mit dem schon am Ende des 1. Jahrhunderts in seiner

[1]) Ich weise auch darauf hin, daß die meisten der Gebete, auf die wir als unsere Quellen angewiesen sind, auf die Zerstörung von Jerusalem zurückschauen.

[2]) Daß einmal R. Chanina, Berach. 33 b, gegen das Häufen der Beiworte Gottes kämpft, beweist doch eher für als gegen den Mißbrauch. Wenn Berach. 55 b ein Spruch von R. Jehuda überliefert wird, nach welchem zu den drei Dingen, die das Leben verlängern, das In-die-Länge-Ziehen der Gebete gerechnet wird und daneben R. Chija bar Abba das lange Ausdehnen des Gebetes verwirft, so ist der erste Spruch doch bezeichnender als der letzte, und selbst die Polemik setzt den Mißbrauch voraus.

Form festgestellten täglichen Achtzehnbittengebet[1]. Die drei ersten Bitten enthalten den Lobpreis Gottes zum Eingang des Gebetes. Gott wird gepriesen als der Gott der Väter, der Schild Abrahams, der Israel den Erlöser sendet (1). Von der Vergangenheit wendet sich der Betende in die Zukunft, Gott erhält das höchste Ehrenprädikat seiner Macht: »*Herr, der Du Tote lebendig machst*«. Dieser allmächtige Gott aber hilft auch in der Gegenwart, er erhält am Leben, heilt die Kranken, befreit die Gefangenen, er ist der Gott, der Hilfe sprossen läßt (2). Vor allem aber ist sein Name heilig. »*Heilige lobpreisen Dich jeglichen Tag. Gelobet seist Du Herr, heiliger Gott*« (3). Dann folgt das große Mittelstück: das Bittgebet. Es wird gebetet um Verleihung von Erkenntnis und Einsicht (4), um die rechte vollkommene Buße (5), um Sündenvergebung (6) und Erlösung vom Elend (7), um Heilung und Genesung (8), um ein gutes Jahr und Gedeihen der Frucht (9). Dann kommen die streng nationalen Wünsche: Befreiung und Sammlung der Zerstreuten (10), Einsetzung der Richter und Räte wie vordem (11), Vernichtung der Frevler (des »übermächtigen« Reiches, später der Ketzer) (12), Segen für die Frommen, die Aeltesten, Schriftgelehrten, Proselyten, »die wahrhaftig auf Deinen Namen vertrauen« (nach der jerusalemischen Fassung nur für die Proselyten) (13), Erbarmen über Jerusalem und den Thron Davids (in der späteren Fassung Rückkehr nach Jerusalem) (14). In der babylonischen Rezension steht hier noch eine besondere, später eingeschobene Bitte für den Sproß Davids (15). Beide Rezensionen aber schließen diesen Teil des Gebetes mit der allgemeinen Bitte um Erhörung der Gebete (15 = 16)[2]. Etwas für sich steht die Bitte 16 (17), die vielleicht ursprünglich die gnädige Annahme der Opfer zum Inhalt hatte. Dann folgt 17 (18) das Schlußdankgebet und 18 (19) ein allgemeiner Segenswunsch[3]. — Gibt uns so dies jüdische Kirchengebet[4] einen vor-

[1]) S. o. S. 176 f., den Text der beiden Rezensionen des Gebetes bei Dalman, Worte Jesu 299—304.

[2]) Nach R. Josua ben Chananja durfte dann der Einzelne am Schluß der allgemeinen und dem Ganzen geltenden Bitten seine persönlichen Anliegen und Kümmernisse Gott vortragen. R. Eliezer riet dagegen, das Privatgebet dem allgemeinen Gebet vorangehen zu lassen. Aboda Sara 7 b, Bacher I² 204.

[3]) Nach der Ueberlieferung waren die drei letzten Benediktionen, der »Dienstsegen« (Nr. 16 Aboda, wegen des darin erwähnten Opferkultes), der Lobspruch (Nr. 71 Hodaah) und der priesterliche Segen (Nr. 18 Birkat Kohanim) genannt, schon im Tempelkult üblich Tamid V 1 (vgl. Ber 11 b); Joma VII 1. Vgl. zu der leider textlich schlecht überlieferten Stelle Tamid V 1 Elbogens, M. J. 46, 338 f., übrigens nicht gesicherte Vermutungen. Die später allgemein gewordene Sitte, am Sabbat und an den Festtagen nur die drei ersten und die drei letzten Bitten des Gebets zu sprechen, ist für den Neujahrstag bereits Rosch Haschana IV 5 (vgl. 32 a) nachzuweisen. Ob Zunz S. 366 mit Recht daraufhin auf ein höheres Alter dieser sechs Bitten schließt, steht dahin. Zu beachten ist allerdings, daß das Habinenugebet einen Auszug nur aus dem mittleren Teil des Achtzehngebets (Bitte 4—15) repräsentiert.

[4]) Nicht alle Rabbinen forderten unter allen Umständen von den Frommen die

züglichen Ueberblick über den Umfang der Wünsche, welche die fromme Gemeinde im Gebet ihrem Gott etwa vorzutragen hatte, so bringt das formulierte Tischgebet[1] natürlich einen engeren Umkreis von Stimmungen zum Ausdruck. Aber auch hier werden die Gedanken von der besonderen Veranlassung ins Allgemeine und Weite emporgehoben. Nach einem Dankgebet gegen den Gott, der »allem Fleisch Brot gibt«, richtet sich im zweiten Gebetsspruch der Gedanke auf das geliebte Heimatland und alles, was mit ihm zusammenhängt. »*Wir preisen Dich, Jahwe, unser Gott, daß Du uns ein liebliches und schönes und weites Land zum Erbe gegeben hast, und daß Du uns . . . aus dem Lande Aegypten geführt und uns aus dem Hause der Knechtschaft erlöst hast, und für den Bund, den Du an unserm Leibe versiegelt, und für Deine Thora, die Du uns gelehrt, . . . und für Leben, Gunst und Gnade, die Du uns geschenkt.*« Und von der Vergangenheit wendet sich der Blick in der dritten Bitte in die Zukunft: »*Erbarme Dich, Herr unser Gott, über Israel, Dein Volk, und über Jerusalem, Deine Stadt, und über Zion, die Wohnung Deiner Herrlichkeit, und über die Herrschaft des Hauses Davids, Deines Gesalbten, und über das große und heilige Haus, über das Dein Name genannt ist . . . Und baue Jerusalem, die heilige Stadt, in Eile in unseren Tagen, gesegnet seist Du, der in seiner Barmherzigkeit Jerusalem erbaut*«[2].

Besonders beachtenswert ist es auch, wie alles, was dem Frommen draußen in der Natur begegnet, ihn zu Lob und Dank und Andacht stimmt. Die Natur ist ihm nicht etwas Fremdes, Kaltes und Unheimliches, sondern sie ist des großen Gottes Werkstätte, von seinem Willen regiert. Der Geist der Psalmen (8, 19, 104) hat hier mächtig nachgewirkt. Die Benediktionen, die in der jüdischen Gebetsliturgie das täglich morgens und abends gesprochene Schma' umgaben, und die in ihrem Grundbestand ebenfalls in frühe Zeit zurückreichen[3], da die Mischna sie bereits als bekannt voraus-

ständige Rezitation des langen Gebets. R. Josua ben Chananja, unter Umständen auch R. Akiba (gegen R. Gamaliel) wollten sich mit dem Sprechen »des Inhaltes« des Gebets zufriedengeben. Man scheint also damals schon einen Auszug aus dem Gebet gekannt zu haben. Kanonische Geltung bekam der von R. Samuel (3. Jahrhundert) angefertigte Auszug aus Bitte 4—15 des Gebets, das sogenannte Habinenu (Texte bei Dalman 304), vgl. Berach. 29 b.

[1]) Die drei ersten Segenssprüche des Tischgebets wie auch eine kürzere Zusammenfassung der drei Bitten (Berach. 44 a, Goldschm. I 160) waren schon im Zeitalter Gamaliels II bekannt. Berach. VI 8. Die vierte Bitte soll von den Rabbinen in Jamnia nach dem Barkochbaaufstand hinzugefügt sein. Das feierliche Tischgebet, das nach dem Essen gesprochen wird, gilt vorwiegend als ein Gebet der Gemeinschaft. Wo drei Israeliten beisammen sind — Frauen, Kinder und Sklaven zählen prinzipiell nicht mit — muß dieses Gebet von ihnen gemeinsam, so daß einer, der Würdigste unter ihnen, vorbetet, verrichtet werden.

[2]) Ich zitiere nach dem Text des jüdischen Gebetbuches, Rödelheim 1896 S. 128 b.

[3]) Schon nach der Mischna, Berach. I 4, spricht man beim Schma' am Morgen zwei

setzt, legen davon Zeugnis ab. So lautet die erste Morgenbenediktion: »*Gepriesen seist Du, Herr unser Gott, ewiger König, der Du das Licht bildest und die Finsternis schaffst, der Du das Heil machst und alles erschaffst, der Du in Barmherzigkeit es hell werden läßt auf Erden*«[1]. Und am Abend betete man in der ersten Benediktion: »*Gesegnet seist Du ... der durch sein Wort es Abend werden läßt ... der durch seine Weisheit die Zeiten wechseln und die Stunden tauschen läßt, der Du die Sterne ordnest an ihren Standorten an der Veste nach Deinem Wohlgefallen, der Du Tag und Nacht schaffst, das Licht vor der Finsternis und Finsternis vor dem Licht herrollst*«[2]. Die Mischna überliefert uns, R. Jehuda habe angeordnet, daß, wer das große Meer sehe, sagen solle: »*Gepriesen sei, der das große Meer gemacht hat*« (Berachoth VII 2). Von demselben ist Berachoth 43 b ein Gebet überliefert, das man im Nisan, wenn man die Bäume blühen sieht, sprechen solle: »*Gepriesen sei er, der es in seiner Welt an nichts fehlen ließ und in ihr schöne Geschöpfe und schöne Bäume erschaffen hat, die Menschen an ihnen sich ergötzen zu lassen*«.

Und das Gebet begleitet den Frommen in allen Lebenslagen. Von dem noch zu Zeiten des Tempels lebenden R. Nechonja ben Hakkana werden die Gebete überliefert, die er beim Eingang in das Lehrhaus und beim Hinausgehen gesprochen habe: »*Es sei Dein Wille, mein Gott und Gott meiner Väter, daß sich durch mich kein Anstoß ereigne, daß ich in einer Halacha nicht irre, sodaß meine Genossen sich meiner (schadenfroh) freuen, daß ich das Unreine nicht rein und das Reine nicht unrein spreche; daß meine Genossen in einer Halacha nicht irren, sodaß ich mich über sie freue*« (Berach. 28, Goldschm. I 103, etwas anders Jer. Berach. 7 d, Bacher I² 54; über das Ausgangsgebet des Nechonja s. o. S. 94)[3]. So war das bekannte Kaddischgebet[4] wahrscheinlich ursprünglich die stehende Formel, die am Schluß der haggadischen Vorträge zitiert wurde, und ging von dort in die jüdische Gebetsliturgie über (Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 372). In der

Benediktionen vorher und eine nachher und abends zwei vorher und zwei nachher. Die einzelnen Abschnitte des Gebets werden genauer bezeichnet.

[1]) Gebetbuch 16 a u. ö.

[2]) Gebetbuch 39 a u. ö. Besonders innig in seiner Haltung ist die zweite Benediktion des Abendgebetes: »*Mit ewiger Liebe liebst Du Dein Volk Israel. Thora und Gebote und Satzungen und Anordnungen hast Du uns gelehrt. Darum, Herr unser Gott, wollen wir beim Niederlegen und Aufstehen über Deine Satzungen sinnen und uns freuen über die Worte Deiner Thora und Deine Anordnungen immer und ewig. Denn sie sind das Leben und die Länge unserer Tage, und über sie wollen wir Tag und Nacht sinnen. Und Deine Liebe weiche nicht von uns in Ewigkeit*« (Gebetsbuch S. 39 b u. ö.).

[3]) Vgl. die Gebete beim Studium der Mischna, die Berach. 11 b. Goldschmidt I 40 überliefert sind.

[4]) Texte des Kaddisch und Kaddisch de-Rabbanan bei Dalman 305. Das Kaddisch de-Rabbanan scheint als das individuellere das ursprünglichere Gebet zu sein, das dann zu gottesdienstlichen Zwecken verallgemeinert wurde.

Rezension, die als Kaddisch de-Rabbanan in die Gebetsliturgie Aufnahme gefunden hat, wird der Segen noch ausdrücklich ausgesprochen: »*Ueber Israel und über die Lehrer und über die Schüler und über die Schüler ihrer Schüler*«[1]. Das Reisegebet, das noch heute in den jüdischen Gebetsbüchern steht, kannte nach Berach. 29 b bereits R. Chisda (3. Jahrhundert). »*Möge es Dein Wille sein, o Herr mein Gott, daß Du mich in Frieden führest, daß Du mich in Frieden scheiden läßt, daß Du mich in Frieden stützest, daß Du mich aus der Hand jedes Feindes und Wegelauerers rettest, daß Du Segen in meiner Hände Arbeit sendest*« usw.[1]. Kurze Gebete, Stoßseufzer in gefährlichen Lagen des Lebens, sind gerade aus dem Kreise der älteren Rabbinen überliefert. R. Eliezer ben Zadok betete: »*Erhöre die Söhne des Volkes Israel und erfülle bald ihr Verlangen. Gelobt seist Du, o Herr, der Du Gebete erhörst*« (Berach. 29 b, Goldschm. I 108). Josua ben Chananja betete: »*Hilf, Herr, Deinem Volk, dem Ueberrest Israels: möge das, wessen sie bedürfen, auf allen Wegen Dir gegenwärtig sein. Gebenedeiet seist Du, o Herr, der Du Gebete erhörst*« (Berach. IV 4). Von R. Eliezer ist das schöne, Ergebung in Gottes Willen atmende Gebet überliefert: »*Tue Deinen Willen im Himmel und laß denen, die Dich fürchten, drunten Befriedigung zuteil werden und, was Dir gut dünkt, tue*« (Berach. 29 b, Goldschm. I 108, vgl. Bacher I² 103 f.). »*Mein Sohn, wenn Du krank bist, so schiebe es nicht auf, sondern flehe zum Herrn: er ist es, der Dich heilt*«, so rät schon der Sirazide. Und bemerkenswert ist es, daß er sich überlegt, ob es mit diesem Gottvertrauen in Krankheitsfällen vereinbar sei, einen Arzt zu Rate zu ziehen: »*Es gibt Fälle, wo in seinen Händen das Gelingen liegt. Denn auch er betet ja zum Herrn, daß er ihm die Heilung gelingen lasse*« 38 9. 13. Eine besondere Klasse jüdischer Gebete bilden die Bittgebete um Regen. Aller Wohlstand und alles Gedeihen hing in ganz besonderer Weise von dem rechtzeitigen Eintreffen des Regens ab. Sehr häufig redet die Ueberlieferung von der inbrünstigen und erfolgreichen Art, mit der berühmte Rabbinen um Regen beteten. So wird das Regengebet Eliezers ben Hyrkanos (Taanith 25 b, Bacher I² 100) und R. Joses des Galiläers (Bacher I² 354) rühmend hervorgehoben. Bis ins mischnaische Zeitalter läßt sich die Sitte zurückverfolgen, daß man eine Bitte um Regen in die neunte Bitte des Schmone Esre einschaltete und einen Lobpreis für den Gott, der die Winde wehen und den Regen fallen lasse, in die zweite Bitte; Berach. V 2. Das letztere ist besonders charakteristisch: Die zweite Bitte preist den Gott, »der Tote auferweckt«; es ist eben derselbe wunderbare Gott, der sich in der Auferweckung der Toten und in dem Himmelsgeschenk des Regens kundgibt. Ein besonders inniges Regendankgebet des R. Jochanan wird Berach. 59 b überliefert: »*Wäre unser Mund voll des Gesanges, wie das Meer, und unsere Zunge voll des Jubels,*

[1]) Vgl. Berach. 29 b; Goldschm. I 109 und Gebetsbuch 132 b.

wie das Brausen seiner Wogen, und unsere Lippen voll des Lobes, wie die Weite des Himmels, es würde nicht hinreichen, Dir zu danken, Herr, unser Gott« (Goldschm. I 220 f.).

Und Gutes und Böses bemühen sich die Frommen in gleicher Weise aus des Herrn Hand zu nehmen. »*Jedermann ist verpflichtet, für das Unglück ebenso Gott zu danken, wie man für das Gute Gott dankt. Denn es heißt: Du sollst Gott den Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften. ... Von ganzer Seele heißt: Selbst wenn er Dir das Leben nimmt; aus allen Kräften heißt: ... Bei jedem Geschick, das Gott Dir schickt, schicke Dich zum höchsten Danke an*« (Berach. IX 5). Man soll beim Erhalten schlechter Nachrichten sprechen: »*Gepriesen sei der gerechte Richter*« (IX 2). Es ist verboten, im Gebet des »*Deines Namens sei gedacht*« hinzuzufügen »*ob des Guten*«, weil es den Anschein haben könnte, als wolle man Gott nur für das Gute danken (Berach. V 3; vgl. 33 b)[1]. Als ein Heros des Gebets in dieser Richtung galt R. Akiba. Ein von ihm überliefertes Wort lautet: »*Alles, was der Allbarmherzige tut, tut er zum Guten*« (Berach. 61 a, Goldschm. I 225). Und die Tradition feiert ihn als den heldenstarken Märtyrer, der jenes Wort mit der Tat besiegelte: »*Die Stunde, da man R. Akiba zur Hinrichtung führte, war gerade die Zeit des Schmaʿ-Lesens, und man riß sein Fleisch mit eisernen Kämmen, er aber nahm das Joch der himmlischen Herrschaft auf sich*« (d. h. »er betete das Schmaʿ«; Berach. 61 b, Goldschm. I 229).

Ueber allem andern aber steht den Frommen bei ihrem Gebet der Gedanke an Gottes Ehre und Gottes Regiment. Im Schmaʿ bekennt sich jeden Morgen und jeden Abend der Israelit zu diesem allmächtigen Gott, der sein Volk aus Aegypten geführt hat und der will, daß es allerwege seiner gedenke. Das Achtzehnbittengebet setzt in seinem feierlichen Anfang mit dem vollen Bekenntnis zu der Herrlichkeit und Allmacht dieses Gottes ein. Und das Kaddischgebet beginnt: »*Es werde erhoben und geheiligt sein großer Name in der Welt, die er geschaffen hat, und es herrsche sein Reich, es sprosse seine Erlösung, er nahe, sein Volk zu erlösen*« .... »*Gesegnet, gepriesen, verherrlicht, erhöht, erhoben, gekrönt, bejubelt, emporgetragen sei sein heiliger Name*«. Ganz besonders kommt dieser Gedanke der Gottesherrschaft in den Musaphliedern des Neujahrstages zum vollen Ausdruck[2]. Ob hier alte religionsgeschichtlich bedeutsame Beziehungen mitwirken? Der Neujahrstag war für Marduk, den Gott Babylons, der große Tag. Da versammelte er alle Götter um sich zu feierlicher Versammlung, da wurden die Schicksalslose für das kommende Jahr

[1]) Charakteristisch ist es aber doch, daß in der ersten Morgenbenediktion des Schmaʿ Js 45 7 »*der Heil wirkt und Unheil schafft*« abgeändert ist in »*der Heil wirkt und alles schafft*«.

[2]) Gebetsbuch 103 a ff., Stücke daraus bei Dalman 306 f.

geworfen, und Marduk ergreift von neuem die Zügel der Herrschaft. Es ist möglich, daß die babylonische Neujahrsfeier noch indirekt wie auf das jüdische Neujahrsfest, so besonders auf die jüdische Gebetsliturgie zu diesem Tage eingewirkt hat[1]. Jedenfalls wird nirgends der Gedanke der Gottesherrschaft so kräftig ausgesprochen wie in der Neujahrsliturgie. »*So wirf denn Deine Furcht, Herr unser Gott, auf alle Deine Werke, und Deinen Schrecken auf alles, was Du geschaffen hast, und fürchten sollen Dich alle Werke, und anbeten vor Dir alle Deine Kreatur, und sie sollen alle zu Haufe, was Dir wohlgefällig ist, tun ... Denn Herrschaft wandelt vor Dir, Kraft ist in Deiner Hand, und Stärke in Deiner Rechten, und Dein Name ist furchtbar für alle Kreatur*«[2]. Das ebenfalls ursprünglich für die Neujahrsliturgie bestimmte Alenugebet[3] feiert den Moment, wo alle Götzen verschwinden, alle Völker sich zu Jahwe bekennen und das Joch seiner Herrschaft auf sich nehmen werden. An einer dritten Stelle der Liturgie heißt es (Gebetsbuch 108 a): »*Herrsche über die ganze Welt in Deiner Majestät und erhebe Dich über die ganze Erde in Deiner Herrlichkeit und erstrahle in der Pracht der Hoheit Deiner Allgewalt über alle Bewohner des Erdkreises. Und erkennen soll jedes Gemächte, daß Du sein Schöpfer, und wissen soll alles Gebilde, daß Du sein Bildner, und alles, was Odem hat, spreche: Jahwe, der Gott Israels, ist König und seine Herrschaft waltet überall.*« Und mit dem immer wiederholten Kehrreim »Abinu Malkenu« erbittet sich die Gemeinde in einem Neujahrsliede, von dem bereits Akiba einige Strophen kennt[4], den Segen für das neue Jahr. Aber freilich, Gottesherrschaft ist Volksherrschaft, und wo der Gedanke der Gottesherrschaft angeschlagen wird, da regen sich auch die volkstümlichen messianischen Hoffnungen von Davidstum und des künftigen Reiches Herrlichkeit. Und als das Volk ganz zerbrochen und zerschmettert am Boden lag, lehrte R. Akiba die Pesachbenediktion: »*So möge uns denn der Ewige unser Gott und Gott unserer Väter erreichen lassen die Feste und die Feierzeiten, die uns bevorstehen, in Freude über den Wiederbau der Stadt und in Wonne über den Tempeldienst*«. Pesachim X 6.

Wir dürfen bei alledem freilich nicht vergessen, wie stark belastet diese Frömmigkeit mit Aeußerlichkeiten war, mit kleinlichen Vorschriften und Tüfteleien, mit zeremoniellen Aengstlichkeiten und Bedenklichkeiten, die ein nimmer müder Scharfsinn zu Bergen häufte. Und selbst da, wo sich uns das Gebetsleben von seiner inneren Seite zeigt, erschrecken wir vor diesem Virtuosentum der Gebetskunst, wie es sich hier offenbart, vor dem ständigen Reden von den heiligsten, tiefsten, zartesten und innerlichsten Regungen des frommen Lebens,

[1]) KAT³ 515; Mowinckel, Psalmenstudien II, Kristiania 1922.
[2]) Gebetsbuch 102 a; Dalman 306.
[3]) Dalman 307 und Anm. 1.
[4]) Taanith 25 b; Zunz, Gottesdienstliche Vorträge 372.

vor diesem allzu bewußten und systematischen Hineinziehen Gottes in das alltägliche Leben. Wenn wir hören, daß Simeon ben Menasja an der Spitze eines Verbandes stand, der sich die heilige Gemeinde nannte, weil er ein Drittel des Tages dem Thorastudium, ein Drittel dem Gebet und das letzte Drittel der alltäglichen Arbeit widmete[1], so erscheint uns hier dies Virtuosentum der Gebetsfrömmigkeit in seiner ganzen Ungesundheit und übertriebenen Unnatur. Aber auf der andern Seite hat diese Frömmigkeit ihre großen und ergreifenden Züge. Die äußere Form hat die Innerlichkeit nicht erstickt. Hinter den gefährlichen Uebertreibungen steckte ein echter Kern. Trotz allem und allem war Gott für viele dieser Frommen eine gegenwärtige, tief in ihr Leben eingreifende Wirklichkeit. Unter all dem Schutt, den äußerlicher Formalismus aufgehäuft, lagen Schätze echter Art verborgen. Es war ein kräftiger Strom frommen Lebens vorhanden, er brauchte nur von Hindernissen und Geröll befreit zu werden, um frei und stark und rein zu fließen.

3. Will man die Grundstimmung fassen, die aus allen diesen mannigfachen Beziehungen der Frommen zu ihrem Gott uns entgegenweht, so ist es die scheue, zitternde Ehrfurcht vor dem über alles Verstehen und Begreifen allmächtigen Gott. Der Abstand zwischen Gott und der Kreatur ist diesen Frommen in seiner ganzen unendlichen Weise aufgegangen. Auf der einen Seite steht für sie der über alle Welt erhabene, im Himmel thronende, von seinem himmlischen Hofstaat umgebene, der unbegreiflich wunderbare, der »furchtbare«, geheimnisvolle[2] Gott, auf der andern Seite die einzelnen oder der einzelne Fromme, nicht mehr durch die Zugehörigkeit zum Volk ganz gedeckt, sondern nackt, bloß und allein vor den allmächtigen Gott auf Leben und Tod gestellt.

Diese Stimmung ist in der jüdischen Religion auf das stärkste ausgebildet bis zur harten Einseitigkeit. Gott ist der Herr, und der Mensch ist der Knecht. Wenn der Fromme das Schma' betet, so nimmt er das Joch der Herrschaft auf sich. Und dieses Joch ist schwer, und lastet jede Minute auf den das Gesetz erfüllenden Frommen. Doch ist es das Beste, was der Mensch im Leben hat. — Gott kann alles mit dem Menschen machen. Wie Gott viel Eisen und Ton und nur wenig Gold und Silber geschaffen hat, so kann niemand ihn tadeln, wenn er die breite Masse der Menschen und auch des Volkes ins Verderben wandern läßt und nach ihrem harten

[1]) Koheleth R. 99; Jer. Maaser scheni II, 53d; vgl. auch Berach. V 1: Die früheren Frommen pflegten eine Stunde zu verweilen und dann erst zu beten, um zuvor das Herz auf Gott (den »Ort«) zu richten.

[2]) Das Attribut »furchtbar« (נורא φοβερός) ist im Deuteronomium und in der Psalmensprache bereits häufig. Vgl. Sir 1 8, 43 29; Da 9 4 (groß und furchtbar).

Schicksal nicht fragt (IV Es 7 49 ff., 8 1 ff., 9 14 ff.). Der Fromme darf nicht mit ihm rechten, so wenig wie der Ton mit dem Töpfer rechten darf, wenn er ihn zu diesem oder jenem Gebilde gestaltet. Denn Gott ist der allmächtige Schöpfer. Die Stimmung, die das neunte Kapitel des Römerbriefes durchzieht, ist, wenn man von der ausgesprochenen Anschauung der Prädestination absieht, eine echt jüdische. — Gott darf auch alles von den Menschen fordern, denen er in seiner Allmacht das Leben gegeben hat. Gott ist alles, der Fromme ist nichts. Die jüdische Religion ist eine Religion des Martyriums. Sie ist aus dem Martyrium und den Leiden der Frommen der Makkabäerzeit herausgeboren. Am Schluß unserer Epoche steht die Gestalt des Märtyrers Akiba, der sich freut, weil er erst mit seinem Märtyrertod das Wort: »Du sollst Gott lieben mit ganzer Seele« wahrhaft erfüllt.

Freilich verbindet sich mit diesem Geist der Märtyrerfreudigkeit eine finstere und herbe Abgeschlossenheit, ein Geist der Unliebenswürdigkeit und des trotzigen Fanatismus. Die einseitige Gottesliebe hat die besten Kräfte dieser Frommen fast völlig aufgezehrt. Aber groß und stark ist dieser Zug der Hingebung an Gott.

Und wie Gott der Weltschöpfer ist, so ist er der Weltrichter. Die Furcht vor dem Gott, der Leib und Seele in die Hölle verdammen kann, stand diesen Frommen, so oft und vielfach sie auch durch Oberflächlichkeit und frömmelnde Vieltuerei zurückgedrängt wurde, doch lebendig vor der Seele. Furchtbar und gefährlich ist es, zu stehen vor dem Angesicht des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und die Toten[1].

Mit dieser Furcht vor dem allmächtigen Gott verbindet sich dann auf der andern Seite eine starke Ergebenheit in die Fügungen der göttlichen Vorsehung, wie sie uns in dem jüdischen Gebetsleben entgegentritt. In allen trüben Erfahrungen hält der Glaube die Frommen aufrecht, daß ihnen letzthin doch nur geschehen kann, was Gott will. Freilich ist dieser Glaube belastet durch mannigfache, starke und ungelöste Rätsel. Lange schon hatte man es aufgeben müssen, der Gerechtigkeit Gottes und seinem gerechten Regiment in den Erfahrungen der einzelnen Frommen im diesseitigen Leben nachzurechnen. Unglücksschläge auf Unglücksschläge waren auf das Haupt der Frommen niedergegangen. In dieser Welt standen sie verlassen, und die Gnade ihres Gottes wurde so wenig äußerlich greifbar und spürbar. Man konnte sich des Gedankens nicht erwehren, daß Gott in seinem unerforschlichen Willen bösen Mächten in dieser Welt einen gewissen Spielraum gelassen habe. Von der Gegenwart richteten die Frommen ihren Blick in die Zukunft. Aber auch die Zukunft schauten sie nur durch einen Nebel trüber Fragen. Wann

[1]) »*Merke auf drei Dinge ... Erkenne, woher Du kommst, wohin Du gehst und wem Du einst Rechenschaft und Rechnung ablegen mußt.*« Pirke Aboth. III 1.

wird sie kommen, wer hat das Recht an ihr teilzunehmen, wer kann bestehen, wenn Gottes große Augen prüfen? Dennoch ist diese Stimmung der Ergebenheit von den Frommen festgehalten. Gott sitzt im Regiment, und letztlich geschieht doch sein Wille im Himmel und auf Erden.

Man kann nicht verkennen, daß dieser jüdische Vorsehungsglaube einen trüben Zug der Resignation trägt. Es liegt auf ihm wie ein Schleier, wie eine bange verhaltene Stimmung. Gerade in der Gebetsliteratur kommt diese zum Ausdruck. Sie ist durchzogen von einem wehmütigen Gedenken der Vergangenheit, von einem bangen Fragen nach der Zukunft, daß Gott »in Eile, bald, in unsern Tagen und bei unserm Leben« den großen Wandel herbeiführe. R. Jehosua ben Levi wollte Ps 29 2 statt: »*Werfet euch vor Jahwe nieder in heiligem Schmuck*« lesen »*in heiliger Angst*« (*becherdat* statt *behadrat*). Von R. Simeon ben Jochai wird das Wort überliefert: »*Es ist den Menschen verboten, auf dieser Welt mit vollem Munde zu lachen*«. Denn es heißt: »*Dereinst wird unser Mund voll Lachen sein und unsere Zunge voll Jubel*«[1].

Es fehlen in der Frömmigkeit des Judentums die helleren Töne. Mit Ergebung und in Verzicht überwinden die Frommen die Rätsel des Lebens. Aber es fehlt das freie Aufstreben des Geistes, es fehlt das, was dem Glauben des jungen Christentums seinen Schwung verleiht, die Freude, die fröhliche Zuversicht, die Stimmungen, die das Neue Testament mit *χαρά*, *παρρησία* charakterisiert. Es fehlt dieses gleichmäßige Atmen des frommen Lebens in der Gewißheit der göttlichen Liebe und die Grundnote der paulinischen Frömmigkeit, die freudige Zuversicht, daß man in seinem Leben und Leiden an dem erfolgreichen, sieghaften, weltumwandelnden Wirken Gottes teilnimmt.

Und nicht vorhanden ist die innere Freiheit. Die Religion der Observanz hat diese innere Freiheit nicht erzeugen können. Wir können sagen: Religion ist für die Auffassung des späthellenistischen Judentums Gehorsam (*ὑπακοή*). Gottes Wille hat sich dem Frommen im Gesetz offenbart. Sein ganzes Wesen kommt darin zum Ausdruck. Wenn der Fromme an Gott denkt, denkt er zugleich an das Gesetz mit seiner Unsumme von einzelnen Forderungen. Demütige, knechtische Beugung des menschlichen Willens unter Gottes allmächtigen, unerforschlichen Willen, Handeln nach seinen Geboten, den verständlichen und den unverständlichen, in jedem Augenblick des Lebens ist Frömmigkeit[2].

4. Wieder kommt das Verhältnis der Frommen zu Gott deutlich in dessen Attributen zum Ausdruck. Ganz besonders häufig ist neben der immer wiederkehrenden Betonung der Herrschaft Gottes die

[1]) Beide Stellen Berach. 31 a. Dort noch mehr Verwandtes.

[2]) Vgl. noch die Wendung *ὑπακοή* (*πίστεως*) bei Paulus Rm 1 5 (6 16), 15 18, 16 19. 26; II Cor 10 5 f. (Hebr 5 8; I Petr 1 2. 14. 22).

Bezeichnung Gottes als des Königs[1]. Wir vergegenwärtigen uns dabei: Der Begriff König hat für den Orientalen eine ganz andere Bedeutung als für uns[2]. In dem Wort klingt ein Klang mit von der Willkür des Tyrannen und der Unnahbarkeit des Despoten[3]. Wie der Fürst des Orients von seinem Hofstaat und von den scharf geschiedenen Klassen der Beamtenhierarchie umgeben ist, so hat auch Gott seinen himmlischen Hofstaat. Der Zutritt zu ihm ist nicht leicht. Will man mit seinen Wünschen vor ihn treten, so muß man sich der Vermittlung der Unterbeamten bedienen. Jesus hat Gott fast niemals König genannt[4], obwohl allerdings für ihn die Königsherrschaft Gottes Grundbegriff seiner Verkündigung war. Aber für ihn hatten die Worte König und Herrscher keinen guten Klang. Lc 22 25.

Mit diesem Grundzug jüdischer Frömmigkeit hängt es zusammen, daß bei den griechisch redenden Juden die Uebersetzung des Jahwenamens *κύριος* der Name *κατ' ἐξοχήν* für Gott geworden ist. Gott ist »der Herr« ganz allgemein und schlechthin. Im palästinensischen Judentum der hellenistischen Zeit hat sich diese Bezeichnung noch nicht eingebürgert. Das einfache »der Herr« (מרא, אדון) scheint nicht im Gebrauch gewesen zu sein (Dalman 146 ff.). Aber in dem Namen Adonai, zum Teil auch in El und Elohim liegt der Klang und Begriff von Herr, wie denn die LXX Adonai häufig mit *δεσπότης* wiedergeben (vgl. Jahwe Zebaoth *κύριος παντοκράτωρ*). Beliebt sind ferner Zu-

[1]) König (großer König*, himmlischer König**) wird Gott genannt: Da 2 47 (מרא מלכין) Da 4 34**; I Hen 9 4, 12 3, 25 3. 5. 7, 27 3, 63 2. 4, 81 3, 84 2*. 5*, 91 13*; Sib. Fragm. III 42; Sib. III 499*, 560*, 616, 717*; Tob 1 18** (א), 10 13 (א), 13 7** (B), 13 11**, 13 15*, 13 16** (א); Jud 9 12 (*δέσποτα τῶν οὐρανῶν ... βασιλεῦ πάσης κτίσεως*); Jub 1 28; Test. Benjam. 10**; Ps. Sal. 2 30**, 2 32*, 5 19, 17 34. 46; Ass. Mos. 4 2; III Macc 2 2**, 2 9. 13., 5 35 (*β. τῶν βασιλευόντων*), 6 2; Esth. C. 2. 8. 14. 23 (*βασιλεῦ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν*); II Hen 39 8**. Schmone Esre (babyl. Rez.) Bitte 5, 6. Wort des Jochanan ben Zakkai s. o. S. 299, *Bi. Aδ.* 23, 29. — Sir 51 1 ist die Anrede »Vater« in der LXX durch ein *βασιλεύς* verdrängt (vgl. auch die merkwürdige Uebersetzung LXX 51 10: *ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου*).

[2]) Damit ist nicht behauptet, daß das Wort »König« nicht auch an einer Reihe von Stellen, auf die Böhmer in seiner Rezension dieses Buches (Studierstube 1903 S. 85) hinweist, einen freundlicheren Klang haben könne. Die Verdrängung der Anrede »Vater« durch *βασιλεύς* ist allerdings anders zu beurteilen, als es Böhmer tut.

[3]) Daher finden wir in den griechischen Urkunden des öftern auch *δεσπότης*: I Es LXX 4 60; Da LXX 9 8. 15. 16. 17 (bis). 19 (meistens Uebersetzung von Adonai), 3 37 (Gebet Asarjae); Sus 5; Sir 23 1, 36 1; Tob 3 14 (א), 8 17; Jud 9 12; Sap 6 7, 8 3, 11 26, 13 3. 9; II Macc 5 17. 20, 6 14, 9 13, 15 22; III Macc 2 2, 5 12, 6 5. 10; Ep. Jerem. 5. (In den älteren Teilen der LXX nur an etwa ein Dutzend Stellen. Vgl. *δεσπόζω* III Macc 7 9. — *δεσποτεύω* III Macc 5 28 (V. *δυναστεύω*). — *δυναστεύω* III Macc 2 7, 5 7; Esth. E. 21. — *δυνάστης* Job LXX 13 15; Sir 46 5. 6. 16; II Macc 3 24, 12 15. 28, 15 4. 23. 29; III Macc 2 3, 5 51, 6 39. — *μόναρχος* III Macc 2 2.

[4]) Wenn Jesus im Gleichnisse Gott mit einem König vergleicht, so gehört das nicht hierher. Mt 5 36 ist eine sehr allgemein gehaltene Bemerkung ohne persönlichen Ton.

sammensetzungen wie Herr der Herren, Herr der Könige, Herr des Himmels (Da 5 23), Herr des Himmels und der Erde (Mt 11 25), Herr der Herrlichkeit (s. o. S. 315).

Hervorzuheben ist daneben freilich, daß auch die Bezeichnung Gottes als des Vaters der einzelnen Frommen im späthellenistischen Judentum entschieden häufiger wird[1]. Sirach hat den Vaternamen und zwar in Beziehung auf den einzelnen Frommen hier und da: 23 1 *κύριε, πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου.* 23 4 *κύριε, πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μου.* 51 1: »*Ich will Dir danken, Herr, König*«; aber 51 10 (H): »*Ich rief: Herr, Du bist mein Vater*«. Sonst herrscht auch hier an den wenigen Stellen, an denen Gott Vater genannt wird, die Beziehung auf das Volk Israel[2] oder den messianischen König[3] vor. Nur die Sapientia geht darüber hinaus. Hier wird Gott ganz allgemein als Vater angeredet. 14 3: »*Deine Fürsorge, o Vater*«. Besonders aber ist es wichtig, daß hier als ein Kennzeichen der einzelnen Frommen (im Gegensatz zu den Gottlosen des Volkes) angegeben wird: »*Er nennt (prahlerisch) Gott seinen Vater*« 2 16 (13). »*Laßt uns doch sehen, ob seine Reden wahr sind ... Denn wenn der Gerechte ein Sohn Gottes ist, so wird er sich seiner annehmen*«[4] 2 17. Die Stelle scheint vorauszusetzen, daß für den Kreis von Frommen, der hier geschildert wird, der Gebrauch des Gottvaternamens charakteristisch war. — Endlich finden wir im dritten Makkabäerbuch die Bezeichnung Gott-Vater ziemlich häufig[5].

Eine reichere Ausbeute gewährt die spätere rabbinische Ueberlieferung. Vor allem beachte man, daß die Bitte 6 des Schmone Esre lautet: »*Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt, verzeih uns, unser König, denn wir haben gefrevelt*« (für die zweite Hälfte hat die hier weniger ursprünglich scheinende jerus. Rez. »*vertilge unsere Sünden vor Deinen Augen*«). An andern Stellen des Gebetes scheint der Vatername erst in die einzelnen Rezensionen

[1]) Im Alten Testament findet sich die Bezeichnung sehr selten mit Beziehung auf den einzelnen oder die einzelnen Frommen: Ps 68 6 (Vater der Waisen), 103 13: »*Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, hat sich Jahwe erbarmt über die, die ihn fürchten*«. Vgl. LXX I Chron 29 10 (Gebet Davids). Etwas häufiger mit Beziehung auf das Volk: Dt 32 6; Jer 3 4. 19, 31 9; Js 63 16, 64 7; Mal 1 6 (beachte die Verbindung der Begriffe Vater und Herr), 2 10; mit Beziehung auf den König: Ps 89 27 (II Sam 7 14; Dt 14 1).

[2]) Tob 13 4: »*Er ist unser (Israels) Herr und Gott unser Vater in alle Ewigkeit*«. Sap. 11 10: »*Du hast sie* (Israel im Gegensatz zu den Heiden) *wie ein warnender Vater geprüft*«. Die Israeliten werden Söhne Gottes genannt: (Sir 36 17); I Hen 62 11; Jud 9 4. 13; Esth. E. 16; Ps. Sal. 18 4: *ἡ παιδεία σου ἐφ' ἡμᾶς* (sc. *υἱοὺς Ἰσραήλ*, V. 4a) *ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ*. Ass. Mos. 10 3; Sap. 9 7, 12 19, 21, 16 10. 26, 18 4. 13 (»das Volk Gottes Sohn«). In bezug auf das messianische Zeitalter heißt es Jub 1 24 f.: »*Ich werde ihnen ein Vater und sie werden mir Kinder sein*« (vgl. II Sam 7 14). Ps. Sal. 17 30: »*Er wird sie lehren, daß sie alle Söhne Gottes sind*«.

[3]) Test. Levi 17; Juda 24.

[4]) Die eschatologische Wendung dieses Gedankens: Sap 5 5.

[5]) III Macc (2 21), 5 7, 6 8 (28), 7 6; vgl. *Bι Aδ* 32, 35 (Vater des Alls, unsichtbarer Vater). 36, 38 (Vater der Lichter). Sib. V 328 das spezifisch griechische *παγγενέτωρ*.

eingedrungen zu sein. Bab. Rez. Bitte 5: »*Führe uns zurück, unser Vater* (jer. Rez. Jahwe), *zu Deinem Gesetz und bringe uns, unser König, zu Deinem Dienst*«. Vgl. die vierte Bitte der jer. Rezension. In den Aussprüchen der älteren Rabbinen kommt die Wendung »Vater im Himmel (himmlischer Vater)« verhältnismäßig häufig vor. Von R. Zadok (um 70) wird das Gebet überliefert: »*Herr der Welt, mein Vater im Himmel, Du hast Deine Stadt zerstören, den Tempel verbrennen lassen und bleibst ruhig und unbekümmert*« Tanna dibê Elija I 30 (Bacher I² 45 f.). Ferner R. Gamaliel II: »*Seit die geliebten Kinder ihren Vater im Himmel erzürnten, ließ er ihnen einen ruchlosen König erstehen*« Midr. Abba Gorion I 1. (Bacher I² 91). Eleazar ben Asarja spricht von den Dingen, die »*mein himmlischer Vater mir verboten hat*« Siphra zu Lev. 20 26 (Bacher I² 220). R. Eliezer ben Hyrkanos beklagt das tiefe Verderben der Zeit: »*Auf wen sollen wir uns stützen, wenn nicht auf unsern Vater im Himmel*«? Sota IX 15 (Wünsche II 1, 351). Bedeutsam ist der Ausspruch R. Akibas: »*Lieblinge (Gottes) sind die Israeliten, denn sie sind Kinder Gottes genannt: als eine besondere Liebe ist ihnen kund getan, daß sie Gottes Kinder heißen*« (Dt 14 1) P. Aboth III 14. Ein anderer Ausspruch von ihm lautet: »*Vor wem reinigt ihr euch, und wer ist es, der euch rein macht? — Euer Vater im Himmel*« Joma VIII 8 (Bacher I² 280 f.). Von den Ketzern urteilt Ismael ben Elischa (um 130), daß sie Feindschaft und Entzweiung zwischen Israel und dem »Vater im Himmel« wirken Schabbath 116 a (Wünsche I 160). Im Kaddisch (Text bei Dalman 305) betet man, daß das Flehen des ganzen Hauses Israel angenommen werden möge »vor dem Vater im Himmel«.

Ein gewisser Fortschritt in der Vertiefung und Individualisierung der Religion macht sich hier geltend. Die einzelnen Frommen wagen es, ihr individuelles Verhältnis zu Gott unter den Gedanken der Vaterliebe Gottes zu stellen. Auch hier hat das späthellenistische Judentum dem Evangelium vorgearbeitet. Die Wendungen »der Vater im Himmel«, »unser, euer Vater im Himmel« sind zu Jesu Zeit nicht ungewöhnlich gewesen. Aber freilich in seiner eigentümlichen Art und Tiefe ist der Gottvaterglaube doch nicht erfaßt. Schon der eine Umstand ist hier bedeutsam, daß gerade in der jüdischen Gebetsliteratur das Prädikat »Vater« des öftern als ergänzendes Beiwort neben »König« erscheint. Mit Recht urteilt Dalman (157): »Die Anrede an Gott mit אֲבוּנָא אֲבָא war bei Jesus etwas anderes als das durch מַלְכֵּנוּ sogleich näher bestimmte אֲבִינוּ des Achtzehngebetes«[1]. Man bekommt den Eindruck, als wenn oft die Anrede Gottes als des Vaters wie ein verlorenes Wort in einer fremden Welt dasteht. Die Art und Weise, wie Jesus aus dem Gottvaterglauben etwa im Gleichnis vom verlorenen Sohn oder von den Vögeln unter dem Himmel Kraft und Tiefe für das fromme Leben herausholte, bleibt sein Eigentum.

5. Wir haben bisher das Verhältnis der Frommen zu Gott von seiner rein religiösen Seite betrachtet; dem religiösen Verhältnis

[1]) Vgl. neben der Bitte 6 des Achtzehngebetes, vor allem die lange Litanei zum Neujahrsfest Abinu Malkenu (s. o. S. 372). Schon Akiba bediente sich der Formel bei einem Regengebet. Taanith 25 b (Wünsche I 470). — Man beachte übrigens auch, daß man im höfischen Stil gern gerade hochangesehene Herren mit »Vater« anredete I Macc 11 32 vgl. Mal 1 6.

aber entspricht das sittliche und steht mit ihm in innigster Verbindung. Die Beziehung der Frommen zu Gott in dieser Hinsicht können wir in ein einziges zusammenfassen: das Wort lautet »Gerechtigkeit«. Ist Religion Gehorsam, Beugung des Willens unter Gott, so besteht das normale Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen darin, daß dieser gerecht ist im Urteil Gottes, daß er Gerechtigkeit (צְדָקָה oder Reinheit, Schuldlosigkeit זַכָּאוּתָא) besitzt. Die Gerechtigkeit der Frommen hat dabei keinen Wert an sich, sie hat nur Wert, wenn Gott sie anerkennt. Gerechtigkeit ist im späthellenistischen Judentum immer Gerechtigkeit vor Gott. Gott spricht den Frommen gerecht (צַדִּיק, זַכַּי). Auf der andern Seite ist Gott den Frommen gegenüber gerecht, d. h. er gibt ihnen den ihnen zukommenden Lohn. Das ist das regelrechte Verhältnis zwischen Gott und den Menschen.

Wenn wir diese beiden Grundbegriffe der jüdischen Frömmigkeit, Gerechtigkeit auf seiten Gottes und des Menschen, näher ins Auge fassen, so wird uns vor allem der große Wandel klar werden, der in der Religion des Judentums — namentlich mit dem starken Eindringen des Individualismus — vor sich gegangen ist.

In der religiösen Sprache des nachexilischen Judentums — namentlich des Deuterojesaia und der Psalmen — liegt dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes das Vertrauen zugrunde, daß das Verhältnis zwischen Gott und dem Volksganzen oder der Gemeinde der Frommen ein ungebrochenes sei. Gott fordert ein gerechtes Volk, aber dieses gerechte Volk ist, trotz aller Unvollkommenheit im einzelnen, auch vorhanden. Gottes Gerechtigkeit ist deshalb im höchsten Maße beteiligte Gerechtigkeit; es ist diejenige Eigenschaft Gottes, mit der er das vorhandene rechte Verhältnis zwischen sich und den Frommen auch äußerlich im Wohlergehen und in der Herrschaft der Frommen zum Ausdruck bringt oder bringen wird. Wenn Deuterojesaia und die Sänger der Psalmen von Gerechtigkeit (צֶדֶק צְדָקָה), Wahrhaftigkeit, Treue (אֱמוּנָה, אֱמֶת), Gericht (מִשְׁפָּט, *κρίσις, κρῖμα*) Gottes reden, so denken sie dabei fast nur an das Verhältnis der Frommen zu Gott. Das Verhältnis der Sünder zu Gott fällt nicht unter den Begriff Gerechtigkeit, Gericht. Diese bekommen den Zorn und Grimm Gottes zu spüren. Von ihnen heißt es in bezeichnender Weise: »*Laß sie nicht zu Deiner Gerechtigkeit kommen*« Ps 69 28. Gottes Gerechtigkeit besteht darin, daß er dem Frommen zu seinem Recht gegenüber seinen Feinden verhilft, Gottes Gerechtigkeit ist also zugleich seine Gnade. Es ist bereits Gnade Gottes, daß er dem Frommen seine Anerkennung und seinen Lohn erteilt. Ein Recht im eigentlichen Sinne vor Gott hat der Mensch nicht, Gott ist der Allmächtige, und der Mensch ist seine Kreatur. Auch wissen die Frommen

sehr wohl, daß sie im eigentlichen Sinne des Wortes nicht gerecht vor Gott sind. Ihre Gerechtigkeit ist nur relativ, vergleichungsweise vorhanden. »*Gehe nicht ins Gericht mit Deinem Knecht. Denn vor Dir ist kein Lebendiger gerecht*« Ps 143 2. Aber es entspricht eben Gottes Gerechtigkeit, die Sünden der Frommen zu vergeben und sie nicht nach seinem Zorn und Grimm zu strafen, wie die der Feinde und Unfrommen. Derselbe Sänger, der jenes Bekenntnis der Sünde ausspricht, betet: »*Kraft Deiner Gerechtigkeit befreie meine Seele aus der Not*« *143* 11. Gerechtigkeit und Gnade (חֶסֶד *ἔλεος*, Heil (יְשׁוּעָה, *σωτηρία*) sind fortwährend zusammen auftretende, einander ergänzende Begriffe. Die Anschauung von der Gerechtigkeit Gottes ruht auf der Voraussetzung eines ungestörten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und seinem Volk, resp. seiner Gemeinde. Darin besteht ihr spezifisch-religiöser Gehalt.

Es ist nun bedeutsam für die Frömmigkeit des späthellenistischen Judentums, daß diese Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes ganz oder fast ganz zurücktritt und durch eine andere — natürlich ebenfalls schon früher vorhandene — verdrängt wird.

Hier und da findet sich noch der alte Begriff. So heißt es noch im Bußgebet des Daniel, in dem sonst ein ganz anderer Begriff von der Gerechtigkeit Gottes vorwaltet: »*O Herr, laß doch gemäß aller Deiner Gerechtigkeit Deinen Zorn und Deinen Grimm sich wenden von der Stadt Jerusalem*« 9 16. LXX hat noch *κατὰ τὴν δικαιοσύνην*, während Theod. schon mit *ἐν πάσῃ ἐλεημοσύνῃ* übersetzt. (LXX hat auch 9 9 *ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ ἔλεος*, während der hebr. Text הָרַחֲמִים וְהַסְּלִיחוֹת liest); vgl. Sir 35 25 *ἕως κρίνῃ τὴν κρίσιν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ εὐφρανεῖ αὐτοὺς ἐν τῷ ἐλέει αὐτοῦ*. (Sir 32 16 gehört nicht hierher. Es heißt hier nach H.: »*Die den Herrn fürchten, kennen seinen Ratschluß*«. LXX hat den Spruch vielleicht anders verstanden »*οἱ φοβούμενοι κύριον εὑρήσουσιν κρῖμα*«, wenigstens liest ℵ statt *κρῖμα* : *χάριν*). 40 17 stehen חֶסֶד (*χάρις*) und צְדָקָה (*ἐλεημοσύνη!*) parallel. — Wenn es I Bar 5 2 heißt: *περιβαλοῦ τὴν διπλοΐδα τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης*, so scheint hier *δικαιοσύνη* den Sinn von Hilfe, Rettung (oder von Gott verliehener Gerechtigkeit?) zu haben. I Bar 5 9: *ἡγήσεται ... ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ... σὺν ἐλεημοσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ*. IV Es 8 36: »*Dadurch wird Deine Gerechtigkeit und Güte offenbar, daß Du Dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben*«; vgl. I Hen 71 3 (Geheimnisse der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit). (Jub 23 31?). IV Es 11 46.

Bemerkenswert ist es, daß sich diese Bedeutung von Gerechtigkeit im ethischen Sprachgebrauch hält. Als Haupttugend gilt gerade in der späteren Literatur die »Gerechtigkeit« des Menschen im Sinne von »Güte, Barmherzigkeit«. Das Wort צְדָקָה bedeutet beides ineinander: Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) und Güte (*ἔλεος, ἐλεημοσύνη*). Und da das Hauptmerkmal der Güte in der jüdischen Ethik Almosengeben ist, so bekommt צְדָקָה (זְכוּתָא) den Sinn Wohltätigkeit, Almosengeben. Sir 3 30, 70 10, 12 3, 16 14. (Lehrreich ist hier der Vergleich von Grundtext und Uebers. der LXX), 17 22, 31 11 (LXX), 35 3, 40 24; Tob 2 14, 4 5. 7, 12 8. 9 (vgl. den Text von B und ℵ), 14 9 (ℵ), 14 11 (B) vgl. 14 7); Da LXX 4 24; Mt 6 1 (vgl. die HSS.).

Im allgemeinen aber verschwindet dieser eigentümliche und für die gesamte religiöse Vorstellungswelt so bezeichnende Begriff von Gerechtig-

keit; d. h. das alte ungebrochene Vertrauen, daß Gott und sein Volk zusammengehören, geht verloren. An die Stelle des Volkes und der Gemeinde tritt mehr und mehr der Einzelne, das Verhältnis Gottes zum Kreis seiner Frommen löst sich auf in Einzelverhältnisse. Hier hat der Individualismus zunächst zerstörend gewirkt, und die Kraft, neu zu bauen, fehlte ihm. Dazu war er nicht stark und folgerichtig genug. An Stelle der barmherzigen Gerechtigkeit Gottes tritt nun vorwiegend die vergeltende, richterliche, unbeteiligte Gerechtigkeit. Wenn in der späthellenistischen Zeit und Literatur von ihr die Rede ist, so denkt man in erster Linie an den strafenden, zürnenden, verdammenden Gott, seltener an den Gott, der die Frommen belohnt. Denn jene Tätigkeit ist bei der weiten Verbreitung und Macht der menschlichen Sündhaftigkeit die Regel, diese die Ausnahme.

So finden wir in dem Bußgebet des Daniel an drei Stellen (9 7. 13. 14) die Bestrafung Israels auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt: »*Denn Jahwe unser Gott ist in allen seinen Werken, die er tut, gerecht, und wir waren ungehorsam gegen seine Stimme*«, vgl. das von Daniel 9 abhängige Bußgebet I Bar 1 15, 2 6. 9, auch die entschieden späteren Psalmen 1 5, 119 84, 149 9. Wenn vom Gericht Gottes die Rede ist, sind nunmehr fast immer die vernichtenden Gerichte Gottes über die Gottlosen gemeint; vgl. Kohel. 8 5, 11 9; Sir 35 21 ff. LXX, 43 13, 48 7: מִשְׁפְּטֵי נֶקֶם; תּוֹכָחוֹת. Tob 1 18 (א), 3 2. 5; Jud 16 17; Sap 6 5, 8 11, 11 9, 12 10. 12. 13. 18. 21. 22. 25; Da 4 20 LXX, Gebet Asarjae, Da LXX 3 27. 28. 31; I Macc 7 42, II Macc 7 35, 9 4. 18; III Macc 2 3. 22 (das doppelte Gericht: Kohel. 12 14; Esth. F. 8). Charakteristisch ist es, daß auch in den salomonischen Psalmen dieser Begriff von Gerechtigkeit und Gericht herrscht. »*Gott mache zunichte, die im Uebermut jedes Unrecht tun, weil der Herr unser Gott ein großer und starker Richter in Gerechtigkeit ist*« 4 28. — (Mit Beziehung auf das an Jerusalem vollzogene Gericht): »*In Deinen Gerichten waltet Deine Gerechtigkeit*« . . . 2 16. — Sap. 5 17 ff. finden sich die Ausdrücke *ζῆλος, ἄμυνα, δικαιοσύνη, κρίσις ἀνυπόκριτος, ἀκαταμάχητος ὁσιότης, ἀπότομος ὀργή* als Synonyma dicht nebeneinander.

Die alte Zusammenstellung der Begriffe Gerechtigkeit, Heil, Treue, Barmherzigkeit ist vergessen. Wenn es Ps 62 13 heißt: »*Bei Dir Herr ist Gnade. Denn Du vergiltst einem jeglichen nach seinem Tun*«, so wird bei der nun herrschenden Auffassung der Gerechtigkeit [1] der erste Satz vergessen. Es heißt nun einfach: »*Er wird dem Menschen vergelten nach seinem Tun* Prov. 24 12. »*Er richtet einen jeden nach seinen Werken*« Sir 16 12. »*Wer Gerechtigkeit tut, für den ist Belohnung, einem jeden wird zuteil werden nach seinen Werken*« 16 14 (H.); vgl. 18 1, 35 15. 24; Rm 2 6. Das erste, was man von Gott aussagt, ist die Unparteilichkeit, daß Gott die Person nicht ansieht. Jub 5 14 ff., 33 18; II Bar 44 6.

Da aber der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes für die jüdische Frömmigkeit grundlegend bleibt, so gerät diese in Gefahr, das eigentliche

[1]) Man beachte, daß die LXX oft, um deutlich zu sein, den alten Begriff von צְדָקָה mit *ἐλεημοσύνη* umschreibt: Ps 23 5, 32 5 (34 24 א), 102 6. Vgl. Da 9 16, Theod. — Ps 134 14 liest א statt *κρίνει κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ: οἰκτείρει κ. τ. λ. α.*

Wesen und den Kern aller Frömmigkeit, den Glauben an den gütigen, gebenden Gott zu verlieren. Ein allgemeiner Sinn für Gerechtigkeit und nicht mehr das lebendige Wohlwollen gegen die Personen bestimmt das Verhältnis Gottes zu den Frommen. Der Glaube an die Güte und Barmherzigkeit Gottes wird festgehalten, aber nur durch eine gewisse Unfolgerichtigkeit und auf Kosten der Klarheit der Gesamtanschauung. Er ist nicht mehr Ausgangspunkt und Grundlage.

Denn freilich steht es nun auch nicht so, daß der Glaube an die Güte Gottes aus der jüdischen Religion ausgestoßen wäre. Man macht sich hier oft falsche Vorstellungen und sieht das Judentum zu sehr im Licht der Gegnerschaft des Neuen Testaments, des Kampfes gegen die Auswüchse des Pharisäismus von seiten Jesu und Pauli. Niemals und nirgends innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte ist so viel und so oft von der Barmherzigkeit, Güte und Gnade Gottes die Rede, wie in der jüdischen Literatur. Das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit und der Sünde ist hier auf das allerlebhafteste vorhanden, wie wir weiter unten genauer sehen werden, und ebenso lebhaft ist das Gefühl, daß man eines gnädigen, sündenvergebenden Gottes bedürfe. Für die jüdische Literatur des Späthellenismus sind gerade die massenhaften Bußgebete, das fortwährende Bekennen der Sünde und das Anschreien der göttlichen Barmherzigkeit hervorstechend.

Im Bußgebet Da 9 betet der Seher: »*Neige, mein Gott, Dein Ohr und höre .... Denn nicht im Vertrauen auf die Erweise unserer Gerechtigkeit bringen wir unser Flehen vor Dich, sondern im Vertrauen auf Deine große Barmherzigkeit*« 9 18, vgl. 9 4 und 5; Sir 17 29: »*Wie groß ist die Barmherzigkeit des Herrn und seine Versöhnlichkeit* (ἐξιλασμός) *gegen die, die sich ihm wieder zuwenden*«; vgl. 2 7—9. 11 (LXX Zus. 16 15 f.) und auch die Polemik des Siraziden gegen leichtfertiges Vertrauen auf das Erbarmen Gottes 5 4—7. — Gebet Asarjae LXX Da 3 42: »*Laß uns nicht zuschanden werden, sondern verfahre barmherzig mit uns nach Deiner Milde und nach der Fülle Deiner Barmherzigkeit*«; vgl. 3 35 .. Lobgesang 3 89. — I Bar 3 1 f.: »*O Herr, Allmächtiger, Du Gott Israels, eine Seele in Angst und ein Geist voller Kummer schreit zu Dir. Höre, o Herr, und erbarme Dich. Denn wir haben gesündigt wider Dich*«; vgl. 2 27. — Tob 3 3: »*Strafe mich nicht nach meinen Sünden und nach meinen Vergehungen in Unwissenheit und denen meiner Väter, mit welchen ich vor Dir sündigte*«; vgl. 3 5, 6 18 (B); I Hen 61 3; Jub 22 14: »*Er (der höchste Gott) reinige Dich von aller Ungerechtigkeit und Unreinheit, daß Du Verzeihung erlangst von allen Sünden, die Du in Unkenntnis verschuldet hast*«. 10 3: »*Gott der Geister ... der Du an mir Barmherzigkeit geübt .... Denn groß war Deine Güte über mir und groß Dein Erbarmen über meine Seele*«. Ps. Sal. 5 13 ff.: »*Des Menschen Güte ist karg, ... aber Deine Gabe ist groß, voll Freundlichkeit und reichlich, und wessen Hoffnung auf Dich geht, der hat keinen Mangel. Ueber die ganze Erde reicht Deine erbarmende Güte*«; vgl. 3 8, 6 6, 9 6, 12 6. — Geb. Man. 6: »*Unermeßlich und unfaßbar ist die Gnade, die Du verheißen hast. Denn Du, o Herr, bist der Höchste, barmherzig, langmütig und gnadenreich, und es reuen Dich die Leiden der Menschenkinder*«. Aristeas § 192: »*Gott straft sie nicht nach ihren Sünden oder der Größe seiner Macht, sondern zeigt Milde*«; vgl. § 254, 257. — III Macc 6 2: »*Allmächtiger Gott, der Du die ganze Schöpfung in*

Barmherzigkeit lenkst«. 2 19 f., 5 13, 6 4. 9. 39; Ass. Mos. 4 4; II Bar 77 7: »*Denn gnädig ist der, den ihr verehrt, und liebreich ist der, auf den ihr hofft, und treu ist er, wohlzutun und nicht wehzutun*«; vgl. 48 18, 75 1, 78 7, 81 4, 82 2, 85 8. Auch der Verfasser des IV Esra sucht, obwohl er an der Barmherzigkeit Gottes zweifelt und um sie ringt, doch mit allen Kräften an ihr festzuhalten. Das ist für ihn das Hauptproblem, das ihn beschäftigt. — Schmone-Esre Bitte 6 (bab. Rez.): »*Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt: verzeih uns, unser König, denn wir haben gefrevelt. Du vergibst und verzeihst ja gerne. Gelobet seist Du, gnädiger Herr, der Du viel verzeihst*«.

Man häuft die Ausdrücke, mit denen man Gottes Barmherzigkeit umschreibt und anruft. Die Exodus 34 6 geprägte Formel אֵל־רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת (LXX *οἰκτείρμων, ἐλεήμων, μακρόθυμος, πολυέλεος καὶ ἀληθινός*) wird bereits in der späteren alttestamentlichen Literatur eine beständig wiederkehrende Anrede Gottes: Neh 9 17; Joel 2 13; Jona 4 2; Ps 86 15, 103 8, 145 8 (vgl. 111 4, 112 4); vgl. Sir 2 11 (LXX א), Sap 15 1 (*χρηστὸς καὶ ἀληθής, μακρόθυμος καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα*). Mannigfach sind die Synonyma, die in der späteren Zeit diese Seite des Wesens Gottes zum Ausdruck bringen. Neben חֶסֶד (*ἔλεος*, seltener *χάρις*, oft auch *ἐλεημοσύνη*)[1] treten רַחֲמִים (*οἰκτιρμός, οἰκτιρμοί*)[2], טוּב, טובה[3] (*χρηστότης*), אֶרֶךְ אַפַּיִם (*μακροθυμία*)[4], שַׁלְוָא (*ἐπιείκεια*)[5], סְלִיחָה oder סְלִיחוֹת (*ἱλασμός, ἱλασμοί, ἐπιείκεια*)[6]. Besonders finden sich die Synonyma IV Es. 7 132 ff. gehäuft: Gott ist misericors (*ἐλεήμων*), miserator (*οἰκτίρμων*), longanimis (*μακρόθυμος*), munificus (*χρηστός*?), multae misericordiae (*πολυέλεος*), donator (*δωρητικός*?), judex (nach Gunkel ein Verlesen von שֹׁפֵט statt שֹׁמֵט, der Verzeihende).

In den verschiedensten Richtungen sieht und erkennt der Fromme die Güte und Barmherzigkeit Gottes. Wenn Gott seinem Volk und seinen Frommen hilft, wenn er sie vor Unglück im öffentlichen und privaten Leben bewahrt, wenn er ihnen seine geheimnisvollen Offenbarungen enthüllt, vor allem aber, wenn er ihnen Sünde und Schuld

---

[1]) Vgl. Ps 23 (24) 5, 32 (33) 5, 34 (35) 24 (א), 102 (103) 6; Sir 17 29; Da Theod. 9 16; Tob 3 2, 13 8 (B); Ps. Sal. 9 11, 15 13; vgl. *ἐλεήμων* (חַנּוּן, רַחוּם) (sechsmal in den Psalmen). Sir 2 11, 48 20, 50 19; Tob 3 11 (א), 6 17 (B), 7 12 (B); II Macc 1 24, 8 29, 11 9, 13 12; III Macc 5 7; Ps. Sal. 5 2, 7 5, 10 7; רַב־חֶסֶד (*πολυέλεος*) Ps 86 15, 103 8, 145 8 (גְּדוֹל־חֶסֶד); Sir 2 11 LXX א. III Macc 9 9.

[2]) In den Psalmen zehnmal; Sir 5 6; I Bar 2 27; Da Theod. (2 18), 9 9. 18; I Macc 3 44; III Macc 2 20, 6 2; IV Macc 6 24; vgl. *οἰκτίρμων* (חַנּוּן רַחוּם) neben *ἐλεήμων* s. o. und Sir 2 11.

[3]) Etwa ein Dutzend Mal in späteren Psalmen (z. B. Ps 119 65. 66. 68); I Es 5 58; Ps. Sal. 5 14. 15. 18, 8 28, 9 7, 18 1; vgl. *χρηστός* (טוֹב) Sap. (8 1), 15 1; Da LXX 3 89; II Macc 1 24; Ps. Sal. 2 36, 5 2. 12, 8 32, 10 2. 7.

[4]) Vgl. *μακρόθυμος* (אֶרֶךְ אַפַּיִם) Sir 5 4; Da Theod. 4 24 (s. o. Ps 86 15, 103 8, 145 8; Ps 8 11); Sap. 15 1.

[5]) Da 3 42 LXX Theod.; 4 24 LXX; Sap. 2 19, 12 18; I Bar 2 27; II Macc 2 22, 10 4; *ἐπιεικής* סַלָּח Ps. Sal. 5 12 (vgl. Ps 85 (86) 5).

[6]) Ps 130 4; Neh 9 17; Da 9 9 (LXX *ἔλεος*, Theod. *ἱλασμοί*); vgl. *ἵλεως εἶναι, γίνεσθαι* (= סְלַח) II Macc 2 7. 22, 7 37, 10 16; IV Macc 6 28, 8 14, 9 24, 12 18.

vergibt, wenn er die auf falschen Wegen Wandelnden zurückruft, ihr Geschick wendet und ihre vielen Sünden nicht ansieht, ist er der gnädige Gott.

Nicht an der immer wiederkehrenden Betonung der Barmherzigkeit und Güte Gottes mangelt es. Vielmehr ist das Eigenartige für den jüdischen Glauben der späthellenistischen Zeit die Disharmonie der Stimmungen. Der Glaube an den gütigen und barmherzigen Gott steht in einer unausgeglichenen Spannung zu dem an den gerechten und erbarmungslos strengen. Die Stimmungen wechseln in schroffer Weise. Hinter allen Bekenntnissen zu dem gütigen und barmherzigen Gott liegt im Hintergrund doch die zitternde Furcht vor dem unbegreiflich hohen und harten Gott, dem Richter über Tod und Leben, dem kein Mensch Genüge leisten kann, dem Geber des Gesetzes mit seinen Forderungen, die das Gewissen nicht zur Ruhe kommen lassen.

Mannigfach sind freilich die Versuche, die Barmherzigkeit Gottes aus seinem Wesen zu begründen. Aber gerade die Mannigfaltigkeit dieser Versuche zeigt die innere Unsicherheit. Sehr schön wird z. B. oft darauf hingewiesen, daß es gerade Gottes Allmacht und unbegrenzter Erhabenheit entspreche, wenn er gütig und versöhnlich sei.

Sir 2 18: »*Wie seine Größe so ist auch seine Barmherzigkeit*«. 17 29 f.: »*Wie groß ist die Barmherzigkeit des Herrn ... Denn Gott ist nicht wie der Mensch, auch nicht sein Sinn wie der der Menschen*« (zur Herstellung des Textes s. Ryssel bei Kautzsch I 317); vgl. 18 5. Die Sapientia nimmt diesen Gesichtspunkt wieder auf, 11 23: »*Du bist gegen alle barmherzig, weil Du alles vermagst*«. 12 16: »*Denn Deine Stärke ist die Grundlage Deiner Gerechtigkeit, und daß Du alles beherrschest, bewirkt, daß Du alles verschonst*«. V. 18: »*Du, der Du über Stärke gebietest, richtest in Milde (ἐν ἐπιεικείᾳ), und mit vieler Schonung regierst Du uns. Denn sobald Du willst, steht bei Dir auch das Können*«; vgl. Geb. Man. 7 (*κύριος ὕψιστος — εὔσπλαγχνος*), III Macc 6 9. Ja, es geziemt Gott überhaupt, sich seiner Kreatur zu erbarmen. Sap. 11 26: »*Du verschonst aber alles, weil es Dein ist, o Herr, der Du am Lebendigen Dich erfreust*«; vgl. IV Es 7, 134.

Andererseits wird mit Vorliebe darauf hingewiesen, daß die Schwäche des Menschen der Barmherzigkeit Gottes bedürfe. Gott weiß, daß die Menschen nichts sind und nichts vermögen, deshalb erbarmt er sich ihrer. Wenn er es nicht täte, so würde es ein schlimmes Ende mit ihnen nehmen.

Sir. 18 11: »*Darum ist der Herr langmütig gegen sie und gießt über sie sein Erbarmen aus. Er sah und erkannte, daß es ein schlimmes Ende mit ihnen nehmen würde. Darum läßt er ihnen seine Vergebung reichlich zuteil werden*«. Test. Sebul. 9: »*Gott ist barmherzig und gnädig und rechnet den Menschenkindern die Bosheit nicht zu. Denn sie sind Fleisch*«. II Bar 48 14: »*So zürne denn nicht über den Menschen, weil er nichts ist, und denke nicht nach über unsre Handlungen. Denn was sind wir*«; vgl. 48 17, 75 6, 84 11. Besonders prägnant

drückt diesen Gedanken IV Es 8 31 f. aus: »*Du aber bist gerade, weil wir Sünder sind, der Barmherzige genannt. Denn gerade, weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst Du, wenn Du einwilligst* (desideraveris, vgl. Gunkel II 381), *uns zu begnadigen, der Gnädige heißen*«; vgl. IV Es 7 138 f. Am kürzesten ist der Gedanke Ps. Sal. 9 7 zusammengefaßt: »*Und wem wolltest Du Sünde vergeben, wenn nicht den Sündern*«; in ergreifender Weise auch Gebet Manasse v. 8: »*Du hast, o Herr, Gott der Gerechten, nicht Buße auferlegt den Gerechten*«. v. 13 »*Du bist, o Herr, der Gott der Reuigen, so wirst Du denn auch an mir Deine Güte erzeigen*« (vgl. R. Akiba, Pirke Aboth III 16 »*Nach göttlicher Gnade wird die Welt gerichtet*«).

Es darf in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen werden, daß in einer Beziehung zwischen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes eine neue und eigenartige Verbindung innerhalb der jüdischen Frömmigkeit hergestellt ist. Der Gedanke der erziehenden Gerechtigkeit Gottes und der Erziehungsstrafe wird ausgebildet. Obwohl schon früher vorhanden, z. B. in den (eingeschobenen) Elihureden des Hiob, rückt er nunmehr in den Mittelpunkt. In der Spruchweisheit wird ein zusammenfassender Begriff dafür gewonnen in dem Gedanken der Erziehung (מוּסָר *παιδεία*)[1]. Unter diesen Gesichtspunkt der Erziehung werden die Strafen und Züchtigungen gestellt, die Gott über den Frommen verhängt. Die Strafe Gottes wird Zurechtweisung (תּוֹכַחַת *ἔλεγχος*). Wenn Gott den Frommen straft, verfolgt er nicht nur den negativen Zweck, die Unverletzlichkeit seiner Gebote festzustellen, sondern auch den positiven der Besserung und Erziehung. Mit dieser Anschauung wird nun hier und da eine gewisse Harmonie von Strafgerechtigkeit und Güte Gottes hergestellt. Züchtigung Gottes bedeutet geradezu Gnade Gottes[2].

Sir 18 13 f.: »*Das Erbarmen des Herrn ergeht über alle Menschen, indem er zurechtweist und erzieht und lehrt .... Er erbarmt sich derer, die Erziehung annehmen*«; vgl. Jud 8 27. Kennzeichen der Frommen ist es, sich der züchtigenden Güte Gottes zu unterwerfen: »*Wer Zurechtweisung haßt, bleibt auf der Bahn des Sünders, und wer den Herrn fürchtet, bekehrt sich in seinem Herzen*« Sir 21 6, vgl. 32 17. Ganz besonders häufig begegnen wir der Idee der züchtigenden Gerechtigkeit Gottes in den salomonischen Psalmen. Die Psalmen 10 und 13 behandeln vorwiegend das Thema: »*Selig der Mann, dessen der Herr mit Zurechtweisung gedenkt, und den er mit der Geißel vom bösen Weg abwendet*« 10 1. — »*Denn die Züchtigung der Gerechten .... ist nicht gleich der Vernichtung der Gottlosen. Der Gerechte wird insgeheim gezüchtigt, damit sich der Gottlose nicht*

[1]) Der Ausdruck findet sich in den Proverbien 27 mal; *παιδεία* in der Uebersetzung des Siraziden 36 mal, in der Sapientia 5 mal, II Macc 2 mal, IV Macc 3 mal, vgl. Da LXX 1 20; in der älteren Literatur nur selten, an etwa einem Dutzend Stellen. יִסַּר (*παιδεύω* sehr häufig in Proverbien, Weisheit, Sirach.

[2]) In vergröberter Form stellt sich diese Anschauung auch in dem Satze dar, daß Gott Israel hier züchtigt, um es im Jenseits zu belohnen. II Bar 13 1, 78 6; II Macc 6 13 f. Von R. Simeon ben Jochai und R. Meir wird der Spruch überliefert: »*Ich züchtige Dich durch die Leiden dieser Welt, um Dich frei von den Sünden zu machen für jene Welt*«. Vajjikra R. 23 24, cap. 23 nach Volz 111. Von hier fällt ein helles Licht auf Lc 16 25.

über den Gerechten freue. Er warnt nämlich den Gerechten wie einen geliebten Sohn, und seine Züchtigung ist wie die eines Erstgeborenen« 13 7 ff. — *»Du erbarmst Dich Israels alle Zeit . . . Denn wir stehen ja stets unter Deinem Joch und unter Deiner Zuchtrute«* 7 8—9. — Daher heißt es 8 34: *»Gelobt sei der Herr wegen seiner Gerichte durch den Mund der Frommen«*; vgl. 3 4, 8 26. 29, 14 1, 16 15. Endlich ist auch in der Sapientia dieser Gedanke von fundamentaler Wichtigkeit. *»Darum weisest Du die Fallenden mit ein wenig Strafe zurecht, und indem Du sie an das, worin sie fehlten, erinnerst, warnst Du sie, damit sie von der Schlechtigkeit befreit, Dir vertrauen«* 12 2. — Wenn Gott schon die Feinde seiner Kinder mit großer Zurückhaltung straft . . . so züchtigt er seine Söhne mit um so größerer Sorgfalt 12 20 f.; vgl. 11 9; Tob 13 5 (B); I Bar 2 27; II Macc 6 12—17; III Macc 2 12 ff. In demselben Sinn ist es gemeint, wenn R. Akiba (Siphre 73 b zu Dt 6 5) meint, es solle in Israel heißen: Lieblich sind die Züchtigungen. Vgl. R. Simon b. Jochai: *»Drei gute Gaben schenkte der Heilige . . . an Israel, sie alle aber werden nur durch Züchtigungen erworben. Diese sind die Gesetzeslehre, das Land Israels und die zukünftige Welt«*. Berachoth 5 a, Goldschm. I 10. Nach R. Nehemia haben die Züchtigungen mehr Sühnkraft als die Opfer, Mechilta 73 a; Siphre 73 a (vgl. Volz 111).

Es verhält sich aber mit der Begründung der göttlichen Barmherzigkeit ähnlich wie mit dem vielfachen Reden und Bekennen von der Gnade. Wie dort gerade die Häufung der Worte, die Betontheit des Ausdrucks die innere Unsicherheit verrät, so zeigt sich diese hier in den mannigfachen Versuchen, die Beziehung zwischen der gütigen Barmherzigkeit und der allmächtigen Gerechtigkeit herzustellen. Denn bei alledem bleibt die Grundlage der jüdischen Frömmigkeit die Ueberzeugung von der unbeteiligten Gerechtigkeit des allmächtigen Gottes, die jeden Einzelnen nach seinen Taten beurteilt. Das gesamte Gesetzesstreben des pharisäischen Judentums ist ein einziges großes Zeugnis dafür. Die Gnade und Güte Gottes ist niemals die Grundlage des Glaubens, sondern nur eine Ergänzung, ein letztes Auskunftsmittel, dessen der Fromme daher auch niemals gewiß wird.

So bleiben nur zwei gleich verderbliche Auswege für die Frömmigkeit des späthellenistischen Judentums. Der eine ist der trübe Verzicht und die verzweifelte Stimmung, die sich am Schluß der ganzen Periode besonders ergreifend im IV Es offenbart. In verzweifelter Angst ringt hier der Seher um die Gewißheit der Barmherzigkeit Gottes. Aber er erhält doch nur die Zusicherung, daß Gott den Sündern Tod, Gericht und Verderben, den Frommen Heimkehr, Erlösung und Lohnempfang zuerteile 8 37—39. Und auf die wiederholte ergreifende Klage, daß die Zahl der Geretteten so verschwindend klein sei, erfolgt die Antwort, daß die Welt schlecht und ihr Tun verderbt sei, und daß nach Gottes Willen das Wertvolle immer das Seltene, und das Häufige das Wertlose sei 7 49—61, 8 1—3, 9 14—22. Die Masse der weniger tief Angelegten ist dann den einfacheren Weg gegangen. Man gibt sich mit Ersatzmitteln zufrieden, man ist auf der einen Seite mit einer relativen Gerechtigkeit der Frommen, auf der

andern Seite mit dem Trost der nachhelfenden Barmherzigkeit Gottes zufrieden, und man erstickt die quälenden, weiter und bis ans Ende gehenden Fragen in der geschäftigen, gesetzlichen Vieltuerei, in unnützer und seltsamer Gesetzesgelehrsamkeit, in phantastischen Träumen und Hoffnungen.

6. Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir die Sache von dem entgegengesetzten Standpunkt betrachten. Gegenstück der Gerechtigkeit Gottes ist die Gerechtigkeit der Frommen. Auch hier dringt die individualisierende Auffassung mehr und mehr durch, während die Anschauung, daß Gott von vornherein an seinem Volk und seinen Frommen innerlich beteiligt sei, dementsprechend verschwindet. Die Güte und Gnade Gottes hat nicht mehr das Vorrecht. Für das normale Verhältnis zwischen Gott und dem Frommen ist die Gerechtigkeit des letzteren entscheidend. Der Gesetzeswandel der Frommen ist nicht die Auswirkung des freudigen Gehorsams gegen den gütigen Gott, sondern durch den Gesetzeswandel erzwingt der Fromme die Gunst Gottes. Daher drängt sich der Gedanke des Verdienstes der Frommen vor Gott und des Lohnes in starker Weise in den Vordergrund. Auch die religiöse Sprache Jesu beweist, wie stark der Lohngedanke die Frömmigkeit des Judentums durchsetzt hat, wenn er hier auch auf einen anderen Boden gestellt und auf eine höhere Stufe gehoben ist[1].

Die Frage, wie der Fromme gerecht vor Gott wird, oder wie er die Gerechtigkeit Gottes erlangt, ist daher die Kernfrage der jüdischen Frömmigkeit. Schon dem Pharisäer Paulus stand sie im Mittelpunkt seiner Frömmigkeit; und sie hat ihn so mächtig bewegt, daß der Christ Paulus seine Verkündigung von der freien sündenvergebenden Gnade um Christi willen in die Form der rabbinischen Lehre von der Gerechtigkeit kleidet und so zu der Paradoxie einer geschenkten Gerechtigkeit gelangt.

Der Weg, auf dem die Gerechtigkeit von den Frommen erlangt werden kann, ist der Weg des Gesetzes. Was man unter Erfüllung des Gesetzes verstand, das war allerdings, wie bereits gesagt, bei den Einzelnen etwas sehr Verschiedenes. Die Auffassung, die wir einmal als pharisäisch bezeichnen wollen, daß es bei der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit auf eine Fülle einzelner Forderungen ankomme, hatte auch zu Jesu und Pauli Zeiten die jüdische Volksfrömmigkeit noch nicht ganz durchdrungen und vergiftet. Man weiß noch, daß es auf ein Ganzes, ein Gesamtwerk ankommt, daß es sich um eine einheitliche Lebensführung handelt; die Frommen sind die, »*die Gott wahrhaft dienen, die seine Bündnisse in Leiden bewahren, die sich*

[1]) Vgl. die Auseinandersetzung Jesu mit dem Lohngedanken. Mt 20 1–16; Lc 17 7–10.

um seinen Dienst von Herzen kümmern, die sein Gesetz herrlich lehren, die allezeit seiner Herrlichkeit vertrauen« IV Es 8 26—30, II Bar 75 7. Die Weisheitslehre der Spruchweisheit hat hier mächtig nachgewirkt, Gottesfurcht ist Weisheit, Frömmigkeit ist Bildung und Zucht (s. o. S. 137 f., 164 ff.). Auch im späthellenistischen Judentum beginnt man, auf das Grunddatum aller Religion, den Glauben, Wert zu legen. Der Glaube, die einfache schlichte Unterwerfung unter Gott und seinen im Gesetz zum Ausdruck kommenden Willen, ist es, der das fromme Israel letzthin von den Heiden unterscheidet (s. o. S. 193 ff.). Aber das alles sind nur vereinzelte Ansätze. Die Hauptrichtung der Entwicklung ging doch nach der entgegengesetzten Seite. Der Charakter des in Einzelheiten sich verlierenden Gesetzes selbst, die unheilvolle Verbindung des Ethischen in ihm mit kultischen, zeremoniellen, rechtlichen Bestandteilen macht jene geschlossene und einheitliche Anschauung mehr und mehr unmöglich. Das Inspirationsdogma, die um den Buchstaben sich mühende Auslegung töten den Geist des Gesetzes. Die Beugung unter den Willen Gottes wird zur sklavischen Abhängigkeit. Die Angst vor dem gerechten Gott jagt die Frommen mehr und mehr in den Dienst der Werke hinein, bis über allen den wirren und krausen Einzelheiten der furchtbare lebendige Gott vergessen war.

Jedenfalls aber blieb bei allen Schwankungen in der Auffassung des Gesetzes die eine Grundstimmung die herrschende: Man geht darauf aus, die Gnade und Güte Gottes von sich aus herbeizuzwingen, man arbeitet um Lohn.

Wenn wir fragen, wie weit die Frommen bei diesem Streben nach Gerechtigkeit ein Gefühl der Sicherheit und der Gewißheit von der Erreichbarkeit ihres Zieles besessen haben, so stoßen wir auch hier auf eine ähnliche bezeichnende Disharmonie der Stimmungen, wie wir sie schon beobachteten.

Es wäre freilich ein Fehler, wenn wir uns die jüdische Frömmigkeit insgesamt in dieser Beziehung etwa nach dem Muster des von Jesus dem Zöllner gegenüber gestellten Pharisäers oder nach der einen Reihe der Aussagen des Paulus — Phil 3 6 *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος* — über seine pharisäische Vergangenheit vorstellig machen wollten. Auch der bußfertige Zöllner gehört schließlich in den Gesamtumfang der jüdischen Frömmigkeit; auch die Stimmung, die Paulus Rm 7 so grandios zur Darstellung bringt, ist schon dem Pharisäer Paulus zugänglich gewesen.

Vielmehr durchzieht die ganze jüdische Frömmigkeit der späthellenistischen Zeit ein ernstes Mißtrauen gegen das eigene Können, ein tiefes Gefühl der Belastung durch die Sünden der Väter und die eigenen Sünden, eine pessimistische Stimmung in der Beurteilung der Natur und des Wesens der Menschen. »*O Herr, eine Seele in Angst und ein Geist voller*

Kummer schreit zu Dir. Höre, o Herr, und erbarme Dich! Denn wir haben gesündigt wider Dich«[1].

Ja, dies Gefühl ist so stark, daß es in den Mittelpunkt der jüdischen Frömmigkeit den Begriff der Buße oder Bekehrung (תְּשׁוּבָה *μετάνοια*) stellt[2]. Die Sache ist in gewisser Hinsicht alt. Die Mahnung an Israel, sich zu bekehren, sich dem Herrn zuzuwenden, ist oft Grundbestand prophetischer Verkündigung. Aber hier und fast im ganzen Alten Testament handelt es sich um Bekehrung in einem bestimmten, jeweiligen, einzelnen Fall. Jetzt aber wird Bekehrung ein Grunddatum religiösen Lebens überhaupt, sie gehört als solche zur Frömmigkeit. Das menschliche Wesen ist so verderbt, daß der Mensch sich von Grund aus ändern muß, wenn er zu Gott kommen will. Merkmal der Frommen ist es, sich ständig zu Gott zu bekehren. Bekehrung gehört zu ihren guten Werken.

Sir. 17 29 (24 f.): »*Wie groß ist die Barmherzigkeit des Herrn und seine Versöhnlichkeit gegen die, die sich ihm (wieder) zuwenden*«; vgl. 5 7, 18 21, 21 6 (49 2); Sir 44 16 LXX (vgl. lat. Uebers.) wird Henoch als das Vorbild der Buße aufgefaßt, eine Ansicht, die dann bei Philo wiederkehrt Vita Abrah. § 17, M. II 3. Tob 13 6: »*Bekehrt euch, ihr Sünder, und übet Gerechtigkeit vor ihm*«; vgl. 14 6; Jub 5 17 f.: »*Wenn sie sich zu ihm in Gerechtigkeit bekehren, so wird er alle ihre Vergehen vergeben und alle ihre Sünde verzeihen. Es ist geschrieben und angeordnet: er wird barmherzig sein gegen alle, die sich von aller ihrer Verschuldung einmal im Jahr bekehren*«, vgl. 1 15, 1 22, 35 5; Jud 5 19; Da LXX 3 39 (Gebet Asarjae); III Macc 2 10; I Bar 2 18. 30, 4 2. 28. — Ps. Sal. 9 6: »*Wem willst Du gnädig sein, o Gott, wenn nicht denen, die den Herrn anrufen. In seinen Sünden sprichst Du den Menschen frei, wenn er bekennt und beichtet* (*ἐν ἐξομολογήσει, ἐν ἐξαγορίαις*). *Denn Scham liegt auf uns und unsern Gesichtern ob alledem*«. Bekennen, Beichten, Scham, Reue gehören also zur Bekehrung. 9 7 »*Gerechte segnest Du und rügst nicht ihre Sünden, und Deine Güte (waltet) über reuigen Sündern*« (*ἐπὶ ἁμαρτάνοντας ἐν μεταμελείᾳ*). Der Gerechte und der reuige Sünder sind hier fast identisch; vgl. Sap 11 23, 12 10. 19 ff. Besonders ausführlich handelt von der Buße und ihrem Charakter das Gebet Manasse V. 7 (der Text fehlt in den beiden Hauptzeugen (AT), ist aber im Zusammenhang unentbehrlich). »*So hast Du entsprechend Deiner liebreichen Güte* (*χρηστότης*) *Buße und Vergeltung* (*μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν*) *denen verheißen, die gesündigt haben, und kraft der Fülle Deines Erbarmens* (*οἰκτιρμῶν*) *hast Du Buße den Sündern zur Rettung verordnet*«. Und wenn es in demselben Gebet heißt: »*Nun hast Du zwar, o Herr, Du Gott der Gerechten, nicht Buße auferlegt den Gerechten, Abraham, Isaak und Jakob . . . wohl aber hast Du mir Buße auferlegt, der ich ein Sünder bin*«, — so geht das nicht nur auf den besonderen Sünder Manasse, sondern in der Zeit, in der dies Gebet geschrieben wurde, werden die meisten Frommen mit aufrichtigem Sündengefühl in ähnlichen Bußgebeten Trost und Frieden

[1]) I Bar 3 1 f.; vgl. sämtliche oben S. 382 f. zusammengestellten Stellen, in denen der Glaube an den barmherzigen Gott ausgesprochen ist. Dazu etwa noch Tob 3 3: »*Strafe mich nicht nach meinen Sünden und nach meinen Vergehungen und denen meiner Väter*«. III Macc 2 13: »*Wegen unserer vielen und großen Sünden werden wir unterdrückt*«. Jud 7 28 usf.

[2]) Das Substantivum, nicht das Verbum, findet sich fast nur in späten Quellen.

gesucht haben: »*Du bist, o Herr, der Gott der Reuigen, so wirst Du denn auch an mir Deine Güte erzeigen*«; vgl. IV Es 7 82, 9 12; II Bar 85 12. Besonderen Nachdruck legen auch die ältern Rabbinen auf die Buße. »*Tue Buße einen Tag vor Deinem Tode*«, ist ein Spruch des R. Eliezer ben Hyrkanos (Pirke Aboth II 10). Auf die Frage seiner Schüler, wie man seinen Todestag wissen könne, antwortet er, weil man ihn nicht wisse, solle man jeden Tag Buße tun. In Verbindung mit dieser Ueberlieferung wird dann eine Parabel von den klugen und törichten Knechten von Eliezers Lehrer Jochanan ben Zakkai tradiert, die überraschende Aehnlichkeit mit Mt 25 1 ff. zeigt (Schabbath 153 a, Wünsche I 177); vgl. R. Ben-Soma (Exod. R. c. 30, Bacher I² 430): »*Hast Du Dich reuevoll geschämt in dieser Welt, wirst Du in der künftigen Welt Dich nicht zu schämen brauchen*«. R. Eliezer ben Jakob (Pirke Aboth IV 11): »*Buße und gute Werke sind ein Schild für Bestrafungen*«. Die Rabbinen, Taanith 16 a (Wünsche I 437): »*Nicht Sack und Fasten, sondern Buße und gute Werke bewirken Gottes Gnade*«. — Nicht nur für den einzelnen und sein Geschick ist die Buße von ausschlaggebender Bedeutung, sondern auch für das ganze Volk. Nach Sanh. 97 b, 98 a (Wünsche II 3, 196 f.) war die Meinung R. Eliezers ben Hyrkanos: »*Wenn die Israeliten Buße tun, so werden sie erlöst: wo nicht, so werden sie nicht erlöst*«, während R. Josua in einem längern in einer Baraitha überlieferten Disput gegen ihn den Satz siegreich behauptet haben soll, daß das Ende auch ohne Buße nach dem einmal festgesetzten göttlichen Ratschluß komme; vgl. hierzu Act 3 19 f. Uebrigens zeigt sich auch hier wieder die Tendenz zur Veräußerlichung des Bußgedankens. Nach Joma 86 b (Bacher I² 404) stritten sich Jehuda ben Baba und Akiba. Ersterer verlangte bereits ein Bekenntnis aller einzelnen Sünden, während Akiba mit einem allgemeinen Sündenbekenntnis zufrieden war.

Ueberhaupt ist das Bußgebet ein Kennzeichen der Literatur dieser Zeit. Im neunten Kapitel des Daniel ist ein solches mitten unter apokalyptische Abschnitte eingesprengt, das dann Muster für eine Reihe anderer Gebete geworden ist (das Bußgebet des I Baruch, Gebet Asarjae). Das Gebet Manasses ist ein charakteristisches Beispiel dieser Literaturgattung. Dem großen Sünder Manasse, dem gottlosesten aller Könige, ist das Gebet in den Mund gelegt. Selbst für den gottlosesten Sünder ist die Buße das große Tor, das zu Gott führt. Hierher gehören auch die Gebete des Tobitbuches (Gebet des Tobit 3 1—6, der Sara 3 11—15), ferner das Gebet der Judith 9 1—14, in den Zusätzen zu Esther das Gebet der Esther und des Mardochai, im dritten Makkabäerbuch das Gebet des Hohenpriesters 2 2—20, der Juden 6 2—15 [1].

Ein tiefes und vielfach auch ehrliches Sündengefühl durchzieht die ganze Zeit. Ein Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit fand Jesus in breiten Volkskreisen. Freilich war diese Sünden- und Bußstimmung vielfach recht äußerlich gerichtet. Es ist oft nicht so sehr die Seelennot über die menschliche Unvollkommenheit und die Sehnsucht nach sittlicher Vollkommenheit wie der Schmerz über die bedrängte äußere Lage der Frommen das treibende Motiv. Das Leid

[1]) In der jüdischen Gebetsliturgie vgl. vor allem die Bußgebete des Versöhnungstages. Gebetsbuch 115 a. Das Gebet אֱלֹהַי יְדַע stammt nach Zunz (gottesdienstliche Vorträge 373) vielleicht von Rab (3. Jahrhundert).

dieses Lebens spielt doch noch eine beherrschende Rolle im Glauben des späthellenistischen Judentums. Trotz des neu aufgekommenen grundsätzlich anderen Gedankens einer jenseitigen Vergeltung, trotz der neuen Auffassung der Leiden als Erziehungsstrafen, behält das Dogma, daß die Leiden des irdischen Lebens Strafen Gottes seien, seine tiefen Wurzeln im israelitischen Volksbewußtsein[1]. Die Leiden bleiben das Aergernis und der Anstoß der Frommen. Und eben nur dies äußere Leiden ist die Hauptquelle jenes herrschenden Bußgefühls. Da die Lage der Frommen in jener ganzen Zeit bedrängt blieb, blieb auch das Sündengefühl bestehen. Der Fromme empfand den Mißklang des Leidens mindestens ebenso stark und stärker, als die seiner Sünde und Zerfallenheit mit Gott. Und wenn er an die Versöhnung mit Gott dachte, so dachte er auch und vor allem an die Besserung seiner äußern Lage im Diesseits. Aber immerhin, beides, der Schmerz über das Leid und der über die Sünde, lag ineinander. Leid ist ja die äußere Erscheinungsform der Sünde. In das Flehen um Glück und Wohlergehen mischt sich die Sehnsucht nach dem lebendigen und gnädigen Gott. Die Bußstimmung des späthellenistischen Judentums war nicht nur äußerlich.

Nun aber die Kehrseite dieser Stimmung[2]. Neben dieses Buß- und Sündengefühl tritt in bemerkenswerter und hervorragender Weise die Ueberzeugung von der wenigstens relativ vorhandenen Gerechtigkeit der Frommen, ein sicheres Selbstbewußtsein und scharfes Aburteilen über die Nichtfrommen. Belege hier zu bringen, ist kaum nötig. Ein Hinweis auf die Verkündigung Johannes des Täufers (Lc 3 7 ff. und Par.), auf das Urteil Jesu über die heuchlerische Sicherheit und Selbstgefälligkeit des Pharisäismus, auf das des Paulus über das Judentum und seine früheren Zunftgenossen (vgl. namentlich Rm 2 3 ff.), endlich nicht zum wenigsten auf die ganze in dem Grundgefühl der eigenen Vollkommenheit ruhende, mehr und mehr sich steigernde gesetzliche Ausschließlichkeit des Judentums, auf alles das, was über das Verhältnis des Pharisäismus zur Heidenwelt, zum Amhaarez, zu den Sadduzäern und Samaritanern ausgeführt ist, mag genügen. Diese andersartige, der oben geschilderten Bußstimmung geradezu entgegengesetzte Haltung ist im Grunde ein Erbteil des alten ungebrochenen nationalen Glaubens an die Zusammengehörigkeit Gottes und seines Volkes. Dieser Glaube erscheint nur hier auf einem ganz anderen Grunde, auf dem des religiösen Individualismus, und deshalb verzerrt. Aus dem naiven und einfachen Bewußtsein eines Volkes, bei seinem Gott in Gunst zu stehen, wird nun der häßliche und verletzende Partikularismus eines Kreises einzelner Frommer, welche die besondere

[1]) In den Worten Jesu Mc 2 5 und Par., Lc 13 1–5 (Jo 9 1–3) ist diese Stimmung ohne weiteres als die volkstümliche vorausgesetzt.

[2]) Viele einzelne Belege für das im folgenden Erörterte bei Volz 107—109.

Gunst Gottes als ihr Verdienst und den Erfolg ihres Tuns betrachten. Aus dem nationalen Hochgefühl wird der Hochmut der Sekte. Und diese Stimmung verträgt sich auch bis zu einem gewissen Grade mit jenem starken Sündengefühl. Bei aller Bereitschaft, sich vor Gott zu demütigen und zu beugen, bei allem Eingeständnis der eigenen Unvollkommenheit bleibt doch den Frommen das Bewußtsein der relativen Gerechtigkeit. Man gehört zum Kreise der Frommen, man hat die Erkenntnis Gottes, man besitzt das Gesetz, man hat den guten Willen, es zu erfüllen, man hat die Verheißung und das Verdienst der Väter, und vor allem man ist besser als die andern [1]. Daher erwacht diese Stimmung in ihrer vollsten Stärke an dem Bewußtsein des Abstandes, in dem man sich gegenüber seiner Umgebung befindet. Daher ist das Sichmessen an Andern, das Herabschauen auf Heiden und Samaritaner, Zöllner und Sünder und den gemeinen Haufen ein notwendiges Gegenstück dieser streng pharisäischen Stimmung. Durch den Vergleich mit den Anderen, die noch schlechter waren, suchte man die Sicherheit und Gewißheit der eigenen Stellung zu begründen und das immer sich aufdrängende Gefühl der Unsicherheit zu ersticken. So kommt es, daß durch die Sündenangst und Bußstimmung der jüdische Gläubige nicht von sich selbst befreit und über sich selbst, seine Partei und Sekte hinübergetrieben wird. Schließlich erscheinen ihm auch Reue, Buße, Bekehrung als gute Werke, die er sich zum Verdienst anrechnet.

Und doch wieder auch hier bei aller scheinbaren Sicherheit die tiefste, quälendste Unsicherheit. Daß der Fromme bei Gott in Gunst stehe, ist freilich sicher. Aber wer gehört zu diesen Frommen, wer vermag Gott zu genügen? Innerhalb des Volkes Israel gibt es Fromme und Gottlose, Gesetzestreue und Gottverächter. Man muß schon zu dem engeren Kreise der Frommen gehören, Mitglied der Sekte sein, um Gott zu gefallen. Aber auch innerhalb dieses Kreises ist doch jeder Einzelne auf sich gestellt und auf sein Tun. Aus diesem Labyrinth finden die Frommen den Ausweg nicht mehr zu dem einfachen, schlichten Vertrauen auf die Güte Gottes. Man verliert sich mehr und mehr in Relativitäten, in ein ängstliches Nachzählen und Abwägen der einzelnen Werke gegeneinander. Die alle wahre Frömmigkeit und allen sittlichen Ernst tötende Anschauung entsteht, daß es bei der gött-

[1]) Vgl. vor allem die vortreffliche Schilderung, die Paulus Rm 2 von dieser Stimmung des Judentums entwirft. — Besonders sicher klingen noch die Bekenntnisse Jud 8 18; I Bar 3 7: »*Wir haben von uns abgetan alle Ungerechtigkeit der Väter, die wider Dich sündigten*«. — Ganz national ist die Stimmung Esth. C. 9 f. F. 12. — Besondern Nachdruck auf die Gotteserkenntnis des gläubigen Israel legt der Verfasser der Sapientia 15 2; vgl. auch IV Es 3 28 ff.: »*Handeln Babels Bewohner besser? Hat er deshalb Zion verworfen .....? Hat Dich ein anderes Volk erkannt außer Israel, oder welche Stämme haben so Deinem Bündnis geglaubt, wie die Jakobs, deren Lohn nicht erschienen ist, deren Mühsal keine Frucht getragen hat?*«

lichen Forderung der Gerechtigkeit auf ein zahlenmäßiges Ueberwiegen der guten Werke ankomme. Das Leben wird zu einem Rechenbeispiel, zu einem fortwährenden Ziehen der Bilanz, die der Fromme bei Gott hat.

Einzelne Belege dafür s. o. S. 259. — Ganz bezeichnend ist diese Auffassung in der in der späteren rabbinischen Theologie ausgebildeten Lehre von der זְכוּת (*δικαιοσύνη θεοῦ*) vertreten. Die Lehre trägt schlechthin äußerlichen Charakter. Gott bildet mit den fürsprechenden und anklagenden Engeln einen Gerichtshof, der über die einzelnen Frommen Gericht hält. So viele Gebote der Mensch erfüllt hat, so viele זְכִיּוֹת hat er, so viele er dagegen nicht erfüllt hat, so viele עֲבֵירוֹת (Weber² 278 nach Peah I 16 b). Zum rechtfertigenden Spruch Gottes ist erforderlich, daß die Zahl der guten Werke überwiege. Ein einziges gutes Werk kann genügen, um den Ueberschuß herbeizuführen. Daher soll sich der Fromme ständig als halb rein und halb schuldig ansehen und ständig dies eine entscheidende Werk tun (Weber 281). Diese Bilanz über das Leben der Frommen wird nicht nur im entscheidenden Gericht gezogen, sondern täglich (Weber 283). Und das Gesamtresultat kann sich täglich ändern. Lc 18 14 *κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον*, ist der äußeren Form nach ganz pharisäisch. Vielleicht ist jene mechanische Auffassung vom Gericht bereits von Akiba, Pirke Aboth III 16 (der Text ist hier allerdings nicht gesichert), ausgesprochen: »*Die Welt wird durch Gnade gerichtet, und alles geschieht nach der Mehrzahl der Werke.*« — Vgl. noch die Vorstellung von der Klasse der Mittleren im Gericht (s. o. S. 259); ferner Köberle, Sünde und Gnade 496. Daß daneben sich auch andere Anschauungen finden, daß z. B. an der genannten Stelle (Peah I 16 b) andererseits ein Ausspruch Simeon ben Jochais überliefert wird, in dem dieser Rabbine sich auf den Boden der übrigens auch bereits recht äußerlichen Vergeltungslehre von Ez 18 stellt, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Denn daß derartige Anschauungen überhaupt möglich sind, ist das Beachtliche. In ihnen gipfelt das System.

Das Wesen der Frömmigkeit des Judentums ist tiefe Disharmonie. Der Glaube an den gerechten Gott, der im Gesetz sich offenbart und im zeitlichen und ewigen Gericht das Schicksal der Menschen nach ihrer Gerechtigkeit bestimmt, bildet die Grundlage. Unvermittelt und in ständiger Unsicherheit erhebt sich daneben das Bedürfnis nach einem barmherzigen und gütigen Gott. Vermessene Sicherheit und Selbstgefälligkeit und ein tiefes Sünden- und Bußgefühl, Sehnsucht nach Barmherzigkeit und eine Richtung auf erbarmungslose Exklusivität [1], die den einzelnen Frommen, oft sicher gegen seinen Willen, in ihre Kreise zieht,

[1]) Einzelne Worte und Aussprüche der Rabbinen über Barmherzigkeit, die noch dazu außerhalb ihres ursprünglichen Zusammenhanges überliefert werden, beweisen nichts gegenüber dem herrschenden System der Frömmigkeit. Von R. Gamaliel wird das schöne Wort überliefert: »*Wer sich der Geschöpfe (seiner Mitmenschen) erbarmt, dessen erbarmt sich Gott (der Himmel), und wer sich der Geschöpfe nicht erbarmt, über den erbarmt sich Gott nicht*«. (Schabb. 151 b; Goldschm. I 703; über die Ueberlieferung des Wortes s. Bacher I² 94). Wir können durchaus nicht mehr erkennen, welche Tragweite dieses Wort Gamaliels hatte, und erinnern uns, daß gerade zu seiner Zeit der Haß gegen den Amhâarez ganz besonders bei den Rabbinen stark war. Es soll aber gern zugestanden werden, daß der einzelne Gelehrte oft besser war als das System.

ein Sichbeugen in den Staub vor Gott, hochmütige Starrheit gegen alle Nichtfrommen gehen hier unausgeglichen nebeneinander. In diesem Nebeneinander von übermächtiger Bußstimmung und Sündenangst auf der einen, aburteilendem Hochmut auf der andern Seite zeigt der Pharisäismus übrigens besonders deutlich die Gefahren jeder streng kirchlichen Frömmigkeit.

ANHANG. DAS UNMITTELBARE (MYSTISCHE) VERHÄLTNIS DER FROMMEN ZU GOTT. DER GEIST

In der älteren Zeit der israelitischen Religionsgeschichte sind die Träger der Frömmigkeit die vom Geiste Gottes ergriffenen und getragenen Persönlichkeiten, die Propheten. Dagegen ist es eine weit verbreitete Ueberzeugung innerhalb der jüdischen Frömmigkeit der späthellenistischen Zeit, daß diese unmittelbare Berührung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen aufgehört habe. Kein Prophet steht mehr in Israel auf. Vor allem wirkte der allmählich sich vollziehende Abschluß des Kanons zu dieser Ueberzeugung mit. Durch die Schaffung des Kanons wird Israels Religion Buchreligion, das freie Walten des Geistes hört auf. Israels Religionsgeschichte zerfällt damit in eine schöpferische Periode der Offenbarung und eine Epigonenzeit. Die Offenbarung erlangt man durch Auslegung der Schrift (Da 9 1 f.).

Besonders deutlich kommt diese Ueberzeugung im I Makkabäerbuch zum Ausdruck. Die Steien des verunreinigten Brandopferaltars werden beiseite gesetzt, »*bis daß ein Prophet erstünde*« 4 46. Simon wird zum Hohenpriester ernannt, bis ein glaubhafter Prophet käme 14 41, vgl. 9 27. Der Verfasser des zweiten Teiles Sacharjas ist so überzeugt, daß in Israel kein Prophet mehr erstehe, daß er befiehlt, man solle jeden, der etwa als Prophet auftrete, als Betrüger behandeln (c. 13). In der Gegenwart hat Israel keine Propheten mehr Ps 74 9, LXX Da 3 38 (Gebet Asarjae); II Bar 85 1.3 (»*die Propheten haben sich schlafen gelegt*«). Jos. Ap. I 41 (*διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν*).

Dagegen erwartet man von der Zukunft diese unmittelbare Berührung des göttlichen mit dem menschlichen Geist. In der Zukunft sollen wieder Propheten aufstehen. Sib. III 781: »*das Schwert werden die Propheten des großen Gottes wegnehmen*«, vgl. I Macc 4 46, 14 41 (s. o.). Ja, die Hoffnung geht in Anlehnung an alttestamentliche Weissagungen (Joel 3 1—2) noch weiter. In der Zukunft sollen alle Frommen Träger des Geistes sein. Sie sollen keine Propheten mehr nötig haben, sie zu lehren. Denn sie werden selbst voll göttlichen Geistes sein. Es wird Aufgabe des Messias sein, den Geist auf alle Gläubigen auszugießen. Levi 18, Juda 24, vgl. Sib. III 582[1].

[1]) Der Messias selbst wird als Träger des Geistes gedacht Ps. Sal. 17 37 (»stark an heiligem Geist«), 18 7 (»in geistgewirkter Weisheit«). — Auf ihm ruht der siebenfach geteilte Gottesgeist I Hen 49 3 (vgl. Js 11 2), 62 2.

Das ist aber nur die eine Seite der Betrachtung. Wie sich daneben doch zeigt, hält sich aller Theorie zum Trotz die Ueberzeugung, daß auch in dieser späten Zeit hier und da Gottes Geist unmittelbar auf bevorzugte Menschen wirkt und sie zu Trägern seiner Offenbarung macht. Es finden sich auch hier und da noch Spuren von wirklichen Erfahrungen des göttlichen Geistes. Man kannte in den Kreisen der Frommen die ekstatischen Erlebnisse, in denen der Geist Gottes sich auswirkte [1].

Schon das ist bemerkenswert, daß in fast sämtlichen Apokalypsen die Vorgänge pneumatischer Art bei den Männern der Vergangenheit besonders hervorgehoben und eingehend geschildert werden. So wird im Danielbuch fortwährend betont, daß Daniel den heiligen Geist — man beachte auch diesen nicht ganz gewöhnlichen Ausdruck — habe [2]. Eine Schilderung der prophetischen Ekstase ist Da 4 16 gegeben, im Text der LXX noch ausführlicher und charakteristischer als im Grundtext. LXX: »*καὶ φοβηθεὶς τρόμου λαβόντος αὐτὸν καὶ ἀλλοιωθείσης τῆς ὁράσεως αὐτοῦ, κινήσας τὴν κεφαλήν, ὥραν μίαν ἀποθαυμάσας ἀπεκρίθη . . . φωνῇ πραείᾳ*«. Hier ist alles bezeichnend, das Zittern, das Verändern des Gesichtes, das Bewegen des Hauptes, das Schweigen von einer Stunde (Apc Jo 8 1), endlich das Reden mit leiser Stimme. — Das kann kaum ohne Bekanntschaft mit ekstatischen Erfahrungen geschrieben sein.

Auch in den Henochbüchern wird Henoch als Geistesträger geschildert. Der Geist entrückt Henoch in die Himmel 71 5. Er schreit mit lauter Stimme, mit dem Geist der Kraft 71 11. Er befiehlt, seine Söhne um sich zu sammeln, weil der Geist Gottes über ihn ausgegossen sei 91 1 [3]. — Rebekka spricht in den Jubiläen den Segen über Jakob, nachdem der Geist der Wahrheit (HSS. der heilige Geist) in ihren Mund gekommen ist Jub 25 14. Auf Isaak kommt der Geist der Weissagung, da segnet er Levi und Juda 31 12 [4]; vgl. 40 5. Nach Test. Sim. 4 hat Joseph den Geist Gottes. Ueber Levi kommt der Geist der Einsicht des Herrn, durch diesen schaut er die folgende Vision (Entrückung in den Himmel) Levi 2 [5].

---

[1]) Vgl. dazu H. Gunkel bei Kautzsch II 342 f.

[2]) Da 4 5. 6. 15 heiliger Geist. 5 11 heiliger Geist Gottes. 5 14 Geist Gottes. LXX 5 12, 6 4 *πν. ἅγ.* (H. ausnehmender Geist, Th. *πν. περισσόν*).

[3]) I Hen 83 2 schaut Henoch zwei Gesichte, bevor er ein Weib nahm. Beachte den Zusammenhang zwischen Geistmitteilung und Askese.

[4]) Die Sibylle redet natürlich im Geist Gottes III 698 ff. u. ö.

[5]) In den Testamenten ist der Geist auch als die Kraft des guten sittlichen Lebens gedacht. Benj. 4 »der die Gnade des guten Geistes hat«; vgl. Hebr. Test. Naphth. 10: »*Wohl dem Menschen, der den heiligen Geist Gottes, den er in sein Inneres gelegt und eingeblasen hat, nicht besudelt*«. Jub 1 21 »*Schaffe ihnen ein reines Herz und einen heiligen Geist*«; vgl. 1 23 (Ps 51 12).

Jub 32 21—26 sieht Jakob im Traum einen Engel mit sieben Tafeln kommen, die Jakob liest. Durch die Wirkung des Engels behält er alles, was er gelesen und gesehen hat, so daß er alles aufschreiben kann. Was hier als Wirkung des Engels beschrieben wird, das sind pneumatisch-ekstatische Erfahrungen, wie sie sich auch sonst nachweisen lassen. Eine Kenntnis von diesen Dingen wird der Berichterstatter gehabt haben. — Ganz besonders lebendig werden die Wirkungen des Geistes auch in den Zusätzen zu Daniel geschildert. Susanna Theod. 45 f.: »*Gott erweckte den heiligen Geist eines sehr jungen Mannes, und derselbe rief mit lauter Stimme: Ich bin unschuldig an dem Blute dieser da.*« (Bemerkenswert ist, daß LXX 45 hier berichtet, daß der Engel dem Daniel den Geist der Einsicht gegeben habe.) Treffend wird hier das Plötzliche, Impulsive und Explosionsmäßige an der Wirkung des Geistes hervorgehoben. Bel 36 ergreift der Engel des Herrn den Propheten am Schopf und versetzt ihn nach Babylon. Hier haben wir eine allerdings ins Grob-Materielle gesteigerte, durch den Geist bewirkte Entrückung. — Auch im IV Es sind Geisteserfahrungen lebendig geschildert. 5 22: »*Da bekam meine Seele den Geist der Einsicht*« (vgl. II Bar 10 1 »*und nach sieben Tagen kam das Wort Gottes über mich*« und Jub 12 17. Man beachte die Parallele von Wort und Geist). Besonders charakteristisch ist die pneumatische Erfahrung, die 14 37 ff. geschildert wird. Hier wird ein äußeres Mittel der Ekstase gebraucht. Esra muß einen Kelch trinken. »*Da tat ich den Mund auf, und siehe, ein voller Kelch ward mir gereicht: der war gefüllt wie von Wasser, dessen Farbe aber dem Feuer gleich war*«. Da »*entströmte meinem Herzen Einsicht, meine Brust schwoll von Weisheit, meine Seele bewahrte die Erinnerung*«. Und nun öffnet sich der Mund Esras, er diktiert den um ihn versammelten Männern die verloren gegangenen (verbrannten 14 21) heiligen Schriften, und die Männer schreiben sie auf in »*Zeichen, die sie nicht verstanden*«. — Auch hier liegen psychologisch und religionsgeschichtlich sehr fesselnde, wenn auch phantastisch zurechtgestutzte Erfahrungen zugrunde. Heranzuziehen wären hier noch die reizvollen Schilderungen der Ekstase Jesaias in der allerdings halbchristlichen Ascensio Jesaiae. In dem streng jüdischen Martyrium des Jesaia heißt es 5 14: »*Jesaia aber schrie weder, noch weinte er, als er zersägt wurde, sondern sein Mund unterhielt sich mit dem heiligen Geist, bis er entzweigesägt war*«. Noch lebendiger ist die Schilderung 6 10—12: »*Und während er im heiligen Geist redete, da verstummte er, und seine Besinnung verschwand, und er sah die Männer nicht mehr, die vor ihm standen, und seine Augen waren zwar offen, sein Mund aber schwieg, und die Besinnung war aus seinem Leibe von ihm in die Höhe entwichen: doch atmete er noch, denn er sah eine Vision*«. — Vielleicht ist auch noch das Testamentum Job hier anzuführen (Texts and Studies V 1; James, Apocrypha anecdota II), freilich ebenfalls keine unbearbeitete jüdische Schrift, sondern eine jüdische Legende mit leichtem christlichen Firnis. In dieser Schrift findet sich c. 45—51 (S. 133—136) eine Schilderung des Zungenredens, die an Deutlichkeit und Anschaulichkeit die Andeutungen des Neuen Testaments hinter sich läßt. Stände der jüdische Charakter des betreffenden Abschnittes fest, so wäre damit bewiesen, daß die eigentümliche Erscheinung des Zungenredens im Judentum ihre Heimat habe.

Es ist wahr, wir haben hier überall Bilder aus vergangener Zeit. Alle diese pneumatischen Erscheinungen werden den Helden der Geschichte zugeschrieben. Aber die Schilderungen ekstatischer Zustände kehren so häufig wieder und enthalten eine solche Fülle anschaulicher merk-

würdiger Einzelzüge, die bei weitem nicht alle alttestamentlichen Vorbildern entlehnt sind, daß man behaupten kann, den Schriftstellern, welche die vom »Geist« hervorgerufenen Zustände derart beschreiben konnten, lagen ähnliche Zustände und Vorgänge auch in der Erfahrung nicht fern.

Wir können dafür noch einen andern Beweis führen, wenn wir uns aus dem vorigen Abschnitt daran erinnern, daß *πνεῦμα ἅγιον* und *σοφία* eng verwandte Dinge sind. Es werden also schließlich die Wirkungen der *σοφία* identisch sein mit den Wirkungen des heiligen Geistes. Unter diesem Gesichtspunkt ist es bemerkenswert, wie die Sapientia[1] die Wirkungen der Weisheit schildert. Sie lehrt »*die Kraft der Elemente ... den Kreislauf der Jahre und die Stellungen der Gestirne, die Natur der Tiere ... die Gewalt der Geister und die Gedanken der Menschen, die Verschiedenheiten der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln*« 7 18–20. »*Von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend begabt sie Freunde Gottes und Propheten*« 7 27. Sie weiß »*über das Alte wie über das Zukünftige (Gegründetes) zu erschließen*« 8 8. Es ist wahr, der Verfasser beschreibt das Wesen des Geistes der Weisheit vor allem von der intellektuellen Seite. Aber deutlich blicken auch durch diese Schilderung die pneumatischen Erfahrungen hindurch. Die Weisheit ist es, welche die Propheten begabt, sie gibt Macht über die Geister, sie durchdringt das Innere der Menschen (Gedankenlesen), sie weissagt die Zukunft. — Und das alles ist für den Verfasser der Sapientia gegenwärtige Erfahrung.

So finden sich denn in der Tat auch Spuren, die darauf hindeuten, daß auch im spät hellenistischen Judentum pneumatische Begabungen und Erfahrungen keineswegs ausgestorben waren. Von Johannes Hyrkan wird gerühmt, daß er prophetisch den Sieg seiner Söhne in der Schlacht gegen Antiochus Kyzikenus geschaut habe. Von ihm sagt Josephus, daß er die drei Aemter, das königliche, hohepriesterliche und prophetische in sich vereinigt habe[2]. — In den Kreisen des offiziellen Judentums war das Dogma allerdings mächtiger als das Leben. Man wird an derartigen Erscheinungen vorübergegangen sein, man konnte sie nicht anerkennen. Aber auch die Polemik in Sacharja 13 setzt doch das Auftauchen prophetischer Begeisterung voraus. Jedenfalls scheinen die pneumatischen Erfahrungen in den vom offiziellen Judentum abseits stehenden

[1]) Aehnliche Kombinationen zwischen Geist und Weisheit liegen bereits beim Siraziden vor. 24 33 *διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ*. 39 6: »*Wenn der Herr, der Allmächtige, es will, so wird er (der Schriftgelehrte) mit dem Geist der Einsicht erfüllt. Er wird dann Worte der Weisheit in Fülle von sich geben, und im Gebete wird er den Herrn preisen*«.

[2]) Jos. A. XIII 282, 299, B. I 68 f.

Kreisen lebendig geblieben zu sein. An nicht weniger als drei Stellen tauchen in der Geschichte Israels weissagende Essener auf. Der Essener Judas weissagt die Ermordung des Bruders des Aristobul, des Antigonus Jos. B. I 78—80; A. XIII 311—313. Menachem soll dem Herodes sein künftiges Regiment und zum Teil auch die Länge desselben vorausgesagt haben A. XV 373—379. Simon weissagte dem Archelaus, dem Sohn des Herodes, seinen Untergang A. XVII 345—348; B. II 112—113. Hierher gehört auch alles, was an verschiedenen Stellen von der wunderbaren Gabe des Gott zwingenden Gebetes berichtet wird. Besonders berühmt war der Beter Onias (um 70 v. Chr.), von dem die Legende zu erzählen weiß, daß er einst, als Dürre und Hungersnot herrschten, einen Kreis um sich gezogen haben soll, mit dem Bemerken, daß er nicht eher aus ihm herausgehen werde, als bis Gott ihn erhört habe (auch sonst bekanntes Motiv); und sofort sei der Regen heruntergekommen Jos. A. XIV 22; Taanith III 9—11[1]. Auch von Jochanan ben Zakkai heißt es: »*Obwohl er sich nicht mit seiner ganzen Kraft mühte, fiel sofort der Regen*«. Jer. Taan. III 68 a (Schlatter 59). — Hierher gehört ferner der Bericht unserer Evangelien, daß die Jünger der Pharisäer — nach ihrer Ueberzeugung natürlich durch pneumatische Kraft — Dämonen austrieben Mt 12 27. Auch visionäre Erfahrungen scheinen gerade unter den Rabbinen nicht selten gewesen zu sein[2]. Es ist bereits darauf hingewiesen, wie von einer Reihe von Rabbinen am Ende des

[1]) Diese Stelle (vgl. auch Taanith 23 a) gibt eine ausführliche Beschreibung (Wünsche I 439 f., 454 ff.) der zauberkräftigen Wirkungskraft seines Gebets. Dem Simon ben Schetach war diese Wunderkraft bedenklich. »*Wärest Du nicht Choni, so würde ich Dich in den Bann legen. Aber was soll ich gegen Dich tun? Du bist wie ein verzärtelter Sohn vor Gott.*« Im Zusammenhang desselben Traktats werden noch eine ganze Reihe von solchen Betern genannt: Nikodemus ben Gorion (Zeitgenosse der Zerstörung Jerusalems. Taan. 19 b, Wünsche I 441), zwei Enkel des Choni (Onias), Abba Chilkia und Chanan Hanechba (Taan. 23 a, W. I 457—459), der auch sonst (Berach. V 5) als Wundertäter geltende R. Chanina ben Dosa (Taan. 24 a, W. I 465, vgl. 24 b, 25 a, W. I 466 f.; Joma 53 b W. I 372), R. Akiba (25 b; W. I 470), der nach einem kurzen Gebet erhört wird, während R. Eliezers langes Beten unerhört blieb. Zu vergleichen ist hier, was oben S. 370 über Regengebete und besonders wirkungskräftige Beter ausgeführt wurde. Es handelt sich hier um eine magisch wirkende Gebetskraft, und sicher spielt hier uralter Aberglaube mit. Die Zauberkunst des Regenmachens ist in allen Religionen und gerade in den niedersten weit verbreitet. Daß man in rabbinischen Kreisen über den Wert dieses Verkehrs mit Gott skeptisch dachte, zeigt auch ein charakteristisches Wort Jochanan ben Zakkais über den Wundertäter R. Chanina ben Dosa Berach. 34 b (Goldschmidt I 130). Es mag noch darauf hingewiesen werden, daß an derselben Stelle eine wunderbare Krankenheilung des R. Chanina berichtet wird, die auffällig an Jo 4 46 ff. erinnert.

[2]) Diese mystischen Tendenzen scheinen namentlich bei Jochanan ben Zakkai und seiner Schule vorhanden gewesen zu sein (s. o. S. 356); vgl. noch Sukka 45 b (Wünsche I 395), wo eine Tradition von Simon ben Jochai berichtet wird. Danach rechnet dieser sich und seinen Sohn zu den »Kindern des Aufsteigens«. Es war also auch damals noch diese merkwürdige Kunst der Ekstase bekannt.

1. Jahrhunderts berichtet wird, daß sie »ins Paradies« eingegangen seien, und daß dieser merkwürdige Ausdruck nur auf ekstatische Erfahrungen der Entrückung und des visionären Schauens und Hörens himmlischer Geheimnisse gedeutet werden könne (s. o. S. 355 f.; Chagiga 14 b; II Cor 12 1 ff.). Daß solche pneumatischen Erfahrungen tatsächlich vorgelegen haben, wird ja auch durch die zahlreichen Schilderungen derartiger Himmelfahrten, welche die frommen Väter der Vergangenheit erlebt haben sollen, wahrscheinlich gemacht [1].

Schließlich glaubte man wenigstens in der späteren Ueberlieferung an eine Wirksamkeit des Geistes in bezug auf das rabbinische Lehramt; Hillel, der kleine Samuel, Eliezer ben Hyrkan sollen Träger des Geistes gewesen sein (Schlatter J. G. 257) [2].

Das sind vereinzelte Spuren, die daraufhin deuten, daß die Erfahrungen des Geistes innerhalb der jüdischen Frömmigkeit stärker und mannigfaltiger gewesen sind, als eine dogmatische Theorie es annehmen wollte, und als die Ueberlieferung es bewahrt hat. Freilich bleiben die Erscheinungen doch in letzter Hinsicht vereinzelt und zufällig. Ihr Gepräge erhält die jüdische Frömmigkeit nicht von dieser Seite. Den wunderbaren pneumatischen Erfahrungen fehlte, auch wenn sie vorhanden waren, der begeisterte Glaube; es herrschte die Ueberzeugung, daß man in einer Zeit ohne Wunder und ohne Wunderträger und Propheten lebe. Im jungen Christentum mögen jene pneumatischen Erfahrungen gar nicht viel häufiger gewesen sein als im Judentum. Aber hier kam ihnen der Glaube entgegen, daß Gott in diesen letzten Tagen seinen Geist ausgieße auf alles Fleisch und verlieh ihnen außerordentliche Bedeutung und begeisterte Kraft.

KAPITEL XX. DER MENSCH UND DIE SÜNDE

Die Entwicklung der Anschauung vom Wesen des Menschen, soweit man überhaupt hier von einer Gesamtanschauung sprechen kann, fesselt uns in diesem Zusammenhang wesentlich nach einer Richtung. Ich schicke jedoch, ehe ich auf diesen Punkt näher eingehe, einige allgemeine Bemerkungen zur Anthropologie des Judentums voraus.

Für die alttestamentliche Grundanschauung [3] kommen wesentlich drei Ausdrücke in Betracht: Fleisch und Blut בָּשָׂר וָדָם, Seele (Leben) נֶפֶשׁ, Geist רוּחַ. Fleisch (und Blut) ist der Mensch nach seiner

[1]) Man vergleiche: die Himmelfahrt des Henoch: I Hen 71 und II Hen 1 ff., des Levi: Test. Levi 2—5, des Baruch (IV Baruch), des Jesaia (Ascensio Jesaiae), des Sophonja (Apok. d. Sophonja), des Adam (Vita Adae) usw.

[2]) S. oben S. 169 über die Vorstellung des Empfanges des Geistes durch Handauflegung bei der Ordination.

[3]) Vgl. H. Schultz, Alttestamentliche Theologie [5] 492 ff. Max Lichtenstein, Das Wort נפש in der Bibel. Berlin 1920.

sinnenfälligen Außenseite. Geist ist der göttliche Lebensodem im Menschen, der das Fleisch belebt. Zieht Gott seinen Geist zurück, so stirbt alles Fleisch. Nephesch ist das beseelte Innenleben von einer etwas andern Seite betrachtet, insofern bei diesem Begriff der Akzent auf die Sonderexistenz, das individuelle Leben fällt, das durch den alles belebenden Gottesgeist in dem Einzelwesen zustande gebracht wird. Seele und Geist sind also eng verwandte und doch um einen Ton verschiedene Ausdrücke, deren Gebrauch natürlich wechselnd und fließend ist. Von einer Dreiteilung des menschlichen Wesens kann dabei keine Rede sein. Die Worte »Seele« und »Geist« bezeichnen dieselbe Sache nur unter anderm Gesichtspunkt.

Wenn wir hier von einem Wandel in der Gesamtanschauung innerhalb des späthellenistischen Judentums überhaupt reden können, so vollzieht sich dieser in zwei Richtungen. Einmal verschwindet der feinere Unterschied zwischen Seele und Geist ganz. Nephesch und Ruach werden vollständig Gegenstücke, die ganz beliebig wechseln und füreinander eintreten. Die Psychologie des Judentums ist ungeheuer einfach, sie scheidet einfach zwischen der Außenseite und der Innenseite des Menschen, zwischen Seele und Leib[1].

Auf der andern Seite wird der Unterschied zwischen den beiden Wesensseiten des Menschen ein stärkerer, die Spannung eine größere. Nach alttestamentlicher Anschauung gehörten beide, Seele und Leib des Menschen, durchaus

[1]) Vgl. hierüber Charles, Critical History of the doctrine of a future life, 194, 231 ff., 300 u. ö. Bereits Sir 16 17 heißt es: »*Was ist meine Seele unter all den vielen Geistern*«. Daß die Begriffe Seele und Geist Wechselbegriffe geworden sind, kann man besonders an der Bezeichnung der Toten, der Bewohner der Scheol, sehen. Sie heißen bald Seelen, bald Geister. So z. B. Seelen: I Hen 9 3. 10, 22 9. 11. 12. 13 (äth. Text; Gr.: *πνεύματα*) 36 4, 102 5. 11, 103 7. Geister: 22 5. 6. 7, 103 3. 4. 8 und in dem Zusatzkapitel 108 3. 6. 7. 11; vgl. 22 3 *πνεύματα τῶν ψυχῶν*. 93 11 »eine Seele oder einen Geist«. Die Psalmen Salomos kennen nur den Terminus Seelen; ebenso spricht das slavische Henochbuch von Seelen: 23 5, 58 5; vgl. II Bar 30 2. 4 (51 15), dagegen Jub 23 31 wieder von Geistern der Abgeschiedenen (die dichotomische Teilung des menschlichen Wesens kommt hier besonders klar zum Ausdruck). Abwechselnd gebraucht IV Es die Ausdrücke: Seelen 7 75. 93. 99. 100 und Geister 7 78. 80 (?). II Macc 7 22 finden sich Ruach und Nephesch nebeneinander (*πνεῦμα, ζωή*). Das kann aber nur ein Zufall sein, da die Anschauung von II Macc durchaus dichotomisch ist: 6 30, 7 37 (V), 14 38, 15 30. Selbst die Sapientia teilt den Menschen einfach in Seele und Leib 2 3, 3 1, 8 19. 20, 9 15. Auch hier ist der Geist identisch mit der Seele 15 8. 16, 16 14. Wenn daher 15 11 neben *ψυχὴ ἐνεργοῦσα* das *πνεῦμα ζωτικόν* genannt wird, so liegt hier nur ein Parallelismus membrorum vor. Merkwürdig und singulär ist I Hen 16 1: *πνεύματα ἐκπορευόμενα ἐκ τῆς ψυχῆς τῆς σαρκός αὐτῶν*. — Die ältere, alttestamentliche Anschauung vom »Geist« ist vielleicht noch nachweisbar Sir 38 23. I Bar 2 17: »*Die Toten, deren »Geist« aus ihrem Leib genommen ist*«. Tob 3 6: »*Befiehl, daß mein Geist von mir genommen werde*«. Jud 10 13. Beachte auch, daß die Engel und Dämonen als immaterielle Wesen Geister genannt werden: I Hen 13 6, 15 4. 6. 7. 8 f. 10 ff., 16 1, 39 12; Jub 1 25. Vgl. Lietzmann zu Rm 7 13.

der vergänglichen Welt an. Beide, das äußere Dasein und die individuelle Existenz, hören mit dem Tode auf. Höchstens wird an ein schattenhaftes Dasein in den Gräbern oder in der Scheol gedacht. Vom Geiste Gottes gilt das insofern nicht, als er mit dem Tode des Menschen zu Gott, der ihn gegeben, zurückkehrt. Aber auch von ihm gilt, daß er in der Form der individuellen Daseinsweise aufhört zu sein. So sind Seele und Leib des Menschen unter diesem Gesichtspunkt gleichwertig und gleichartig, sie stehen in allerengster Verbindung miteinander.

Das wird anders mit dem Aufkommen des Gedankens der individuellen Vergeltung im Jenseits. Namentlich da, wo dieser Gedanke in der Form der Vergeltung unmittelbar nach dem Tode auftritt, wo eine Scheidung der Geister angenommen wird und der Hades sich in Paradies und Hölle spaltet, entsteht auch eine andere Anschauung vom Wesen des Menschen. Der unendlich wichtigere Teil im menschlichen Wesen wird nun die Seele oder der Geist, das Innenleben des Menschen. Die Seele ist sein unsterblicher Teil, der Teil, auf dessen Geschick alles ankommt, den Leib kann man fahren lassen. In den Jubiläen (23 31) heißt es: »*Und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viele Freude haben*«, oder: »*Eure Geister aber, nämlich die von euch, die ihr in Gerechtigkeit sterbt, werden leben, sich freuen und fröhlich sein: ihre Geister werden nicht vergehen*« I Hen 103 4. Der schroffe Gegensatz im Evangelium zwischen den Menschen, die nur den Leib töten, und Gott, der Leib und Seele vernichten kann, und ebenso das kühne Wort von dem eine ganze Welt überragenden Wert der menschlichen Seele und dem Gewinn, der Verlust, dem Verlust, der Gewinn der Seele (des Lebens) bedeutet, ist erst auf dem Untergrunde der eschatologisch bestimmten Anthropologie des späthellenistischen Judentums verständlich.

Freilich zeigt sich gerade in der Tatsache, daß die Hoffnung auf eine geistige Vergeltung im Jenseits nicht herrschend im Judentum wurde, mit welcher Stärke die alttestamentliche Auffassung vom Wesen des Menschen und von der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele die gesamte Anschauungswelt des jüdischen Volkes bedingte. Zum Siege wenigstens auf palästinensischem Boden gelangte die der alttestamentlichen anthropologischen Voraussetzung entsprechende Vorstellung von der jenseitigen Vergeltung: die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes und der Glaube, daß bis zur Auferstehung die Toten schlafen. Aber immerhin war die andere spiritualistische Auffassung weiter verbreitet, als man gewöhnlich annimmt, und auch in der Verbindung beider Anschauungen, in der Annahme eines eben doch schon verschieden gearteten Zwischenzustandes zeigt sich ihr Einfluß. Ueberall aber, wo sich in dieser oder jener Form der Gedanke der unmittelbaren Vergeltung findet, entsteht auch der Ansatz einer dualistischen Spannung in der Anthropologie.

Dennoch ist das Judentum im großen und ganzen der schroff dualistischen, hellenischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele ferngeblieben. Selbst das hellenistische Judentum, das eine Auferstehung des Leibes im großen und ganzen nicht kennt, zeigt doch, — wenn wir von Philo absehen — sehr wenig Spuren von der Anschauung, daß der Leib, die materielle irdische Daseinsweise, der Ursprung alles Unglücks und die Quelle der Sünde, ein Hindernis und Hemmnis des ursprünglichen, höheren Lebens der Menschen sei. Immerhin schlägt die Sapientia einmal vorübergehend diesen Gedanken an. »*Der vergängliche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den vielsinnenden Geist*« 9 15. Aber anderseits wohnt die göttliche Weisheit sowohl in der Seele wie im Leibe des Menschen 1 4, und die Beschaffenheit des Leibes entspricht der Beschaffenheit der Seele. »*Da ich von guter Natur war, war ich auch in einen unbefleckten Leib gekommen*« 8 19 f.[1]. Und wenn auch der Verfasser die Auferstehung des Leibes nicht kennt, so findet sich doch auch bei ihm der Gedanke nicht geradezu ausgesprochen, daß der Tod Befreiung vom Leibe, und der Inhalt des sittlichen Strebens die Abkehr von der Welt sei[2]. Der dualistische Gedanke ist hier also nur in den ersten Ansätzen vorhanden. Philo scheint mit seiner spezifisch dualistischen und pessimistischen Anthropologie (s. u. Kap. XXIII) so ziemlich allein gestanden zu haben.

Aber wenn auch der eigentliche Dualismus in der Auffassung vom Wesen der Menschen ins Judentum nicht eindringt, so entwickelt sich hier — und das ist der Punkt in der Anthropologie des Judentums, auf den es uns ankommt — dennoch ein ausgesprochener ethischer Pessimismus. Entsprechend der Gesamtanschauung vom Verhältnis der Frommen zu Gott wird immer stärker die ethische Unzulänglichkeit und die Verderbtheit der Menschen behauptet. Die oben dargestellte Anschauung von der Notwendigkeit und dem Werte der Buße beruht ja schon auf dieser Ueberzeugung von der Grundverkehrtheit alles menschlichen Wollens und Strebens.

Schon in unserm Zeitalter entsteht so in Anlehnung an Stellen, wie Gen 6 5, 8 21, innerhalb des palästinensischen Judentums die Lehre vom bösen Trieb[3] (יֵצֶר הָרַע), der im menschlichen Herzen obwaltenden Richtung

[1]) Die hier angedeutete Annahme der Präexistenz der Seelen ist im Judentum — von der Philosophie Philos abgesehen — außerordentlich selten; vgl. o. S. 294 f. Vielleicht ist sie vom Verfasser des II Hen vertreten 23 5. »*Alle Seelen sind bereitet* (= geschaffen ?) *vor der Welt*«; vgl. 49 2, 58 5. Nach IV Es 4 35 f. ist wenigstens die Zahl der Gerechten, welche in die Welt kommen sollen, von Anfang an bestimmt. Vgl. F. Chr. Porter, The preexistence of the soul in the book of Wisdom and in the rabb. writings (Old Testament and Sem. Studies, Harper-Festschrift); Strack-Billerbeck II 340 ff.

[2]) Vgl. aber 15 8: Der Mensch ist von Erde genommen und kehrt zur Erde zurück, »nachdem das Darlehen der Seele von ihm zurückgefordert ward«.

[3]) Vgl. zum folgenden die lehrreiche Untersuchung von F. Chr. Porter, »The Yeçer

zum Bösen. Diese Ansicht vom bösen Trieb läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit bereits bis auf Sirach zurückführen.

Die entscheidende Stelle ist 21 11 a *ὁ φυλάσσων νόμον καταχρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ.* Mit Zuhilfenahme des Syrers übersetzt Ryssel mit Recht: »*Wer das Gesetz beobachtet, hat (bekommt) seinen Trieb in seiner Gewalt.*« Hier ist mit »Trieb« bereits ganz klar die im Menschen wohnende Tendenz zum Bösen bezeichnet. Eine genaue Parallele liegt Kidduschin 30 b vor: »*Ich schuf einen bösen Trieb, ich schuf für ihn das Gesetz als Heilmittel. Wenn ihr euch mit dem Gesetz beschäftigt, sollt ihr nicht in seine Hand fallen*« (vgl. Wünsche II 1, 90, und zum Ausdruck, seinen Trieb beherrschen, Pirke Aboth IV 1). Sir 17 31 ist wahrscheinlich (in der zweiten Hälfte nach dem Syrer) zu übersetzen: »*Was scheint heller als die Sonne? und doch verfinstert sie sich. So verhält sichs mit dem Menschen, der seinen Trieb nicht unterwirft*« [»*weil er Fleisch und Blut ist*«, ist vielleicht Zusatz]. Ebenso kann man 37 3 den ursprünglichen Sinn vermuten: »*O böser Trieb* (*ὦ πονηρὸν ἐνθύμημα*)! *Weshalb bist Du geschaffen worden, um das feste Land mit Tücke zu bedecken!*« 15 12 ff. wird mit Bestimmtheit die Anschauung abgewiesen, daß Gott für die Sünde der Menschen verantwortlich zu machen sei. In diesem Zusammenhang heißt es 15 14 (H.): »*Denn Gott schuf den Menschen am Anfang und gab ihn in die Hand seines Triebes* (יֵצֶר *διαβούλιον*; der mittlere Vers in H., »*und gab ihn in die Hand seines Räubers*«, scheint ein Zusatz zu sein). *Wenn Du willst, so beobachtest du die Gebote, und hast die Einsicht, seinen Willen zu tun.*« (H. 15 c ist Zusatz) »*Feuer und Wasser sind hingegossen vor Dich: wonach Du willst, kannst Du Deine Hand ausstrecken*«. Auch hier wird man nach dem Vorhergehenden unter dem Trieb den bösen Trieb verstehen, nicht die freie Selbstbestimmung der Menschen. Zwischen dem Trieb auf der einen, dem Gesetz auf der andern Seite soll der Mensch wählen, wie zwischen Feuer und Wasser. Wie oben tritt dann der »Trieb« dem Gesetz gegenüber. Damit ist freilich der Gedanke ausgesprochen, daß auch der Trieb des Menschen letztlich von Gott stamme. Auch vor diesem Gedanken scheut Sirach nicht zurück (vgl. 11 14—16, im hebräischen Text, 39 13–35). Es scheint dabei die Vorstellung obzuwalten, daß auch der Trieb, das Begehren überhaupt, von Gott stamme. Ohne Begehren gibt es kein (irdisches) Leben. Aber in der Hand des Menschen wird das Begehren zum bösen Triebe; vgl. die spätere rabbinische Anschauung hierüber bei Porter 114—119. Ganz analog der Auffassung des Sirach ist übrigens Jac 1 13–15: *ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος*, und vielleicht mag auch noch an andern Stellen, die vom Jezer handelten, der ursprüngliche Sinn durch die Uebersetzungen verdeckt sein. Etwas anders urteilt Köberle, Sünde und Gnade 450 f., über die einzelnen Stellen [1].

Hara«, a study in the jewish doctrine of sin. Biblical a. Semitic Studies. New York 1901, 93—156, besonders 136 ff.

[1]) Sir 17 6 ist *διαβούλιον* wohl jedenfalls Uebersetzung (vielleicht mißverstandene Uebers.; s. Ryssel zur Stelle) von יצר. Sir H. 6 22 (= Gr. 27 5 f.) ist יצר (Gr. *καρδία*) die (indifferente) Gesinnung. In diesem Sinne begegnet das Wort *διαβούλιον* (= יצר) auch Test. Ass. 6: *τὸ διαβούλιον τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς οὔκ ἐστιν ἐν χειρὶ πλάνης πνεύματος Βελίαρ. ὁ γὰρ ἄγγελος τῆς εἰρήνης ὁδηγεῖ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.* Die Testamente bieten übrigens eine beachtenswerte mythologische Parallele zur Lehre vom guten und bösen Trieb: »*Zwei Geister geben sich mit dem Menschen ab, der der Wahrheit und der des Irrtums, und der mittlere ist der der Einsicht, des Verstandes, wohin er auch immer neige*« Juda 20 (vgl. Ruben 2 f. und besonders Hermas Mand. VI, 2 1).

Am Ende dieser Periode begegnen wir der Lehre vom bösen Triebe im IV Esra. Hier scheint sich dieser Terminus unter den Ausdrücken cor malignum, malignitas radicis zu verbergen.

Schon Adam hatte das »böse Herz« und deshalb sündigte er 3 21, vgl. 4 30 f. Und wie Adam so haben seine Nachkommen das böse Herz, die Krankheit wurde dauernd 3 20. 26, 7 48. Wie schon bei Sirach der Mensch zwischen seinen Trieb und das Gesetz gestellt erscheint, so heißt es auch hier: »*Das Gesetz war im Herzen des Volkes, aber zusammen mit dem schlimmen Keim*« 3 22 [1]. Die Frommen bekommen ihren Lohn, weil sie den schweren Streit gekämpft, den ihnen anerschaffenen bösen Sinn zu besiegen 7 92 (vgl. 14 34). Dem entspricht bei Esra die Hoffnung, daß in dem kommenden Aion »der Keim (radix) versiegelt«, d. h. der böse Trieb vernichtet werden wird 8 53.

Die Lehre vom bösen Trieb scheint älter zu sein, als die in späterer Zeit die rabbinische Theologie beherrschende Annahme von einem guten und bösen Trieb im Menschen. Noch in dem Wort des R. Ben Zoma (um 100; Pirke Aboth IV 1) heißt es einfach: »*Wer ist mächtig? Der welcher seinen Trieb beherrscht*«. Aber bereits in einer Stelle der Testamente scheint jene spätere Anschauung angedeutet zu sein. Asser 1: »*δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ δύο »διαβούλια« καὶ δύο πράξεις καὶ δύο τόπους καὶ δύο τέλη.*«

Die Spekulation vom bösen Trieb zeigt, wie tief durchdrungen die jüdischen Frommen von der Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit des menschlichen Wesens waren. Dabei sind aber zwei weitere Folgerungen oder Abwege innerhalb des palästinensischen Judentums dauernd vermieden. Einmal findet sich auch in der Lehre vom bösen Triebe nirgends eine deutliche Spur der Anschauung, daß die Sünde, der böse Trieb, mit dem leiblichen Dasein der Menschen an und für sich und notwendig verbunden sei [2]. Der böse Trieb stammt nach der Gesamtauffassung nicht aus

[1]) II Bar 18 werden Moses und die, die von dem Licht des Gesetzes nahmen, denen gegenübergestellt, die von der Finsternis Adams nahmen. Auch sonst ist man geneigt, die Patriarchen sich als rein und sündlos zu denken, vor allem auch den Gesetzgeber Moses; s. o. S. 121 f.

[2]) Am meisten scheint sich hier und da der Verfasser des II Baruch dieser Anschauung zu nähern, vgl. 56 6 f. »*Und da die Unterwelt verlangte, (immer wieder) mit Blut erneuert zu werden, so trat das Kinderbekommen ein, und die Brunst der Eltern wurde geschaffen, und die Hoheit der Menschen wurde erniedrigt, und die Güte verdorrte. Was kann schwärzer oder dunkler sein als alles dies!*« Das ist spezifisch unjüdisch gedacht. Die Sinnlichkeit ist hier als der Urgrund aller Verderbtheit gedacht. Dem entspricht die immerhin singuläre Hoffnung des Baruch auf eine Verwandlung der Leiber nach der Auferstehung 49—51. — IV Es 7 88 ist zwar der Tod, die Trennung vom Leibe, als eine Erlösung betrachtet, aber es ist doch nur von »diesem sterblichen Gefäß« die Rede. Einen dualistisch-asketischen Charakter zeigt das dem I Henoch angehängte (essenische ?) Stück 108. Die Frommen sind hier die, »die ihren Leib kasteiten« (V. 7), »die, seit sie ins Leben traten, nicht nach irdischen Speisen verlangten, sondern ihren Leib für vergänglichen Hauch hielten und danach lebten« (V. 9).

dem Leibe, sondern aus dem Herzen des Menschen. Er beruht im letzten Grunde nicht auf seiner natürlichen Anlage, sondern auf seiner ethischen Verkehrtheit, seinem freien Willen. Es ist neuerdings [1] übrigens treffend nachgewiesen, daß selbst nach der späteren rabbinischen Theologie nicht etwa der gute Trieb der Seele und der böse Trieb dem Leibe des Menschen eigne, vielmehr beide dem Ganzen des menschlichen Wesens angehören. Wenn Paulus πνεῦμα und σάρξ als zwei den menschlichen Willen unbedingt beherrschende und ihn niederzwingende Mächte anschaut und wenn er die Wurzel der σάρξ doch wesentlich in dem leiblich-sinnlichen Wesen des Menschen sucht, so geht er damit seine Wege abseits von rabbinischer Theologie und bringt eine streng hellenische Auffassung an das Christentum heran.

Damit hängt zweitens zusammen, daß bei aller noch so starken Anerkennung der grundverkehrten Richtung des menschlichen Wesens und Willens der Gedanke der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit niemals aufgegeben wird. Gegen die Aufhebung der Freiheit kämpft das jüdische fromme Bewußtsein mit aller Schärfe. Aufhebung der Freiheit würde Aufhebung des Gesetzes bedeuten. Daher wird so oft betont, daß dem bösen Trieb im Menschen das Gesetz Gottes gegenübersteht. Zwischen beiden hat der Mensch zu wählen. Ausdrücklich hebt Josephus an mehreren Stellen hervor, daß die Pharisäer an dem Gedanken der Freiheit im Gegensatz zu dem Fatalismus der Essener festhalten. Sie schätzten die Macht der menschlichen Freiheit zwar nur bedingt ein und schrieben ihr nur eine gewisse Macht zu. Hierin urteilten sie anders als die Sadduzäer, die bei der alten Auffassung des seit Ezechiel das Judentum beherrschenden moralisierenden Individualismus beharrten. Aber die Freiheit selbst gaben sie nicht auf [2].

Auch der Verfasser des vierten Esra hält sich doch noch auf dieser Linie. Bei ihm ist das Mißtrauen gegen alles menschliche Können und dessen Güte auf das Höchste gestiegen. »*Wer ist unter den Lebenden, der nicht gesündigt? Wer unter den Weibgeborenen, der nicht deinen Bund gebrochen?*« 7 46. »*Niemand ist von den Weibgeborenen, der nicht sündigte*« 8 35, vgl. 3 35 f., 7 68. Aber ebenso stark hält er doch andererseits an dem Gedanken fest, daß Sünde nicht Naturnotwendigkeit ist, daß der Einzelne verantwortlich ist für sein Tun, und daß der Unterschied zwischen Gerechten und Gottlosen auf dem freien Willen der einzelnen und ihrer Entscheidung für und gegen das Gesetz beruht [3].

---

[1]) Porter 98—135. Danach ist die Darstellung bei Weber[2] 225 ff. zu korrigieren.

[2]) B. II 162 f. A. XIII 172, XVIII 13. Vgl. die Betonung der Willensfreiheit Sir 15 11–20, I Hen. 98 4: »*Die Sünde ist nicht auf die Erde geschickt worden, sondern die Menschen haben sie von sich selbst aus geschaffen*«.

[3]) Vgl. 3 36, 7 18–24. 48. 72, 8 26–30. 33. 56–62, 9 7–13, 14 22. 34 ff.

Die gesamte Lehre vom Menschen im Pharisäismus ist nicht eigentlich spekulativ, sondern vielmehr durchaus ethisch und religiös gerichtet. Sie spiegelt nur die tatsächliche Empfindung des Frommen von der Unzulänglichkeit des menschlichen Wesens gegenüber Gott und seinen heiligen Forderungen im Gesetz wider.

Mit dieser Ueberzeugung von der tatsächlichen, fast unbedingten Herrschaft der Sünde steht nun im späthellenistischen Judentum die Anschauung über den Sündenfall des ersten Menschen in innigem Zusammenhang. Bei der Frage nach dem Woher der Sünde stößt man auf die Sünde des ersten Menschen. Freilich auch hier hat die Betrachtung wieder ihre ganz bestimmten Grenzen. Eine eigentliche Lehre von der Erbsünde kennt das Judentum nirgends, oder höchstens doch nur in den ersten Ansätzen. Der Gedanke, daß mit der Sünde des ersten Menschen eine grundsätzliche Veränderung im Bestand des menschlichen Wesens erfolgt sei, wird nirgends erreicht und folgerichtig ausgestaltet. Die Anlage zur Sünde im Menschen ist nach allgemein jüdischer Anschauung eher als Adams Fall. Dieser ist und bleibt nur eine Auswirkung des in ihm schon vorhandenen »cor malignum«. Aber die Gewalt und unbesiegbare Herrschaft der Sünde und vor allem ihre bösen Folgen, Tod und Unglück, gewöhnte man sich allmählich mehr und mehr auf Adam und die über seinen Ungehorsam verhängte Strafe zurückzuführen.

Auf dieser Linie hält sich bereits[1] — abgesehen von der ziemlich vereinzelten, aus dem Zusammenhang heraus verständlichen Zurückführung alles Elends auf Eva — das Wort des Siraziden 25 24: »*Von einer Frau stammt der Anfang der Sünde her, und um ihretwillen sterben wir alle*«. Erst allmählich freilich scheint diese Anschauung durchgedrungen zu sein. Der Kreis der älteren Henochschriften legt dem Engelfall und seinen Folgen eine viel größere Bedeutung für die Verderbtheit und das Elend des Menschengeschlechtes bei als dem Fall Adams, den die Tiervision Kap. 85 in der Darstellung der Geschichte der Menschheit ganz übergeht. Die Jubiläen führen die Verderbnis des nachsintflutlichen Menschengeschlechts auf die Dämonen zurück, die die Menschen zum Götzendienst verleiten[2]. Aber in der Sapientia heißt es wieder prinzipiell 2 24: »*Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, es erfahren ihn aber die, welche jenem angehören*«. (Vom Fall Adams handelt auch 10 1 f.)[3]. Als feststehende Anschau-

[1]) Vgl. Job 4 17 ff., 14 4 f., 15 14–16, 25 4–6.

[2]) Auch auf die (auf Grund von Gen 6 1 ff.) irrtümlich angenommene Vermischung der frommen Menschen mit den Kainiten wird das Verderben des Menschen frühzeitig zurückgeführt, vielleicht schon Sap. 10 3–4.

[3]) Auch Levi 18 wird Adams Fall prinzipielle Deutung beigemessen, wenn es vom

ung tritt uns der Satz von der Bedeutung des Falls Adams für seine Nachkommen endlich im IV Esra und II Baruch entgegen.

Nach IV Esra ist die Folge des Falls Adams sein und der Nachkommen Tod. 3 7: »*Du verordnetest über ihn den Tod wie über seine Nachkommen*«. — Aber auch alles Weltelend und Weltleid wird als von Adams Fall ausgehend gedacht. — »*Als Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet. Da sind die Wege in diesem Aion schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und von großen Nöten umgeben*« 7 11 f. Der Sündenfall Adams gewinnt also hier bereits kosmische Bedeutung. Dagegen wird die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit nicht als unmittelbare Folge des adamitischen Falls aufgefaßt. Vielmehr besaß Adam schon vor seinem Fall ein böses Herz. »*Um seines bösen Herzens willen geriet der erste Adam in Sünde und Schuld und ebenso alle, die von ihm geboren sind. So ward die Krankheit dauernd*« 3 21 f. Die Nachkommen »*handelten in allem wie Adam, denn sie hatten ja selbst das böse Herz*« 3 26. — Das Urdatum der Sünde bleibt unerklärt. Sie hat, wie es scheint, im Sinne des Verfassers ihre Ursache im freien Willen Adams und seiner Nachkommen. Betont wird wohl, wie alle Sünde der Menschen mit der Sünde des Urvaters im engen Zusammenhang stehe: »*Denn ein Körnchen bösen Samens war im Anfang in Adams Herz gesät, aber welche Frucht der Sünde hat das bis jetzt getragen und wird es weiter tragen, bis daß die Tenne erscheint*« 4 30 f. Doch ist der Blick des Verfassers hier nur auf den (geschichtlichen) Zusammenhang der gesamten menschlichen Sünde gerichtet. Von einer Veränderung der menschlichen Natur, von einer metaphysischen Notwendigkeit des Sündigens ist nicht die Rede; vgl. 3 7 f., 8 17. Nur das ist Geschick und Verhängnis von Adam her, daß auf die Sünde die Todesstrafe — nicht etwa eine der menschlichen Schwäche angemessene geringere Strafe — und das ganze Weltelend folgt: »*Adam, was hast Du getan! Als Du sündigtest, kam Dein Fall nicht nur auf Dich, sondern auch auf uns, Deine Nachkommen*« 7 118. Die Lehre vom Erbtod, aber nicht die von der Erbsünde ist vorhanden.

Aehnlich verhält es sich mit den Aussagen des Baruch buches. Bestimmt wird auch hier ausgesprochen, daß von Adam her das Todesverhängnis herrsche. 23 4: »*Denn als Adam gesündigt hatte, und der Tod über die, die von ihm abstammen würden, verhängt worden war*«. 48 42: »*Was hast Du, Adam, allen denen getan, die von Dir abstammen? Und was soll zu der ersten Eva gesagt werden, daß sie der Schlange gehorcht hat, so daß die ganze große Menge dem Verderben anheimfiel, und Unzählige sind derer, die das Feuer frißt*«. Vgl. 56 6–7. In den letzten Sätzen scheint es beinahe so, als wenn auch ein ursächlicher Zusammenhang zwischen Adams (Evas) Sünde und der der Nachkommen gesetzt würde. Ebenso wenn es 18 1 f. von Moses heißt: »*Der da anzündete, nahm von dem Licht, und wenige sind, die ihm nachahmten*«; und im Gegensatz dazu von den übrigen: »*Die vielen aber, denen er anzündete, nahmen von der Finsternis Adams*«. Aber ganz ausdrücklich heißt es 54 15: »*Denn wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein zugezogen, und wiederum hat sich jeder einzelne von ihnen die zukünftige Herrlich-*

Messias heißt: »*Und er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen, und er wird wegstellen das gegen Adam drohende Schwert und wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben*«.

keit erwählt«. 54 19: »*Adam ist also einzig und allein für sich selbst die Veranlassung, wir alle aber sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden«.* — Da die Sätze, die Paulus Rm 5 12 ff. über den Fall Adams und seine Bedeutung ausspricht, genau in derselben Linie liegen, wie die des IV Esra und Baruchbuches und auch der späteren talmudischen Anthropologie, so wird man sagen dürfen, daß bereits in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts die Adamstheologie in rabbinischen Kreisen verbreitet war. Auch Jochanan ben Zakkai deutete, wenn die Ueberlieferung richtig ist, Gen 3 7: *Ihnen wurden die Augen darüber geöffnet, welches Unheil sie über die kommenden Geschlechter gebracht.* Bereschith R. c. 19; Bacher I² 32.

Diese Adamstheologie hatte eine weitere legendarische Ausschmückung des Sündenfalls im Gefolge. Zunächst wird die wörtliche Auffassung der Versuchungsgeschichte, daß die Schlange Adam und Eva verführt habe, unmöglich. Es kann kein geringerer als der Satan selbst gewesen sein, der das erste Menschenpaar verführt hat.

Diese Vorstellung muß mindestens in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts verbreitet gewesen sein; vgl. Sap Sal 2 24 »*Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt«.* Dadurch daß man nun also der Schlange den Teufel unterschob, kam einige Verwirrung in die haggadische Ausschmückung der Erzählung. Diese Verwirrung kann man z. B. an dem wahrscheinlich auf ein älteres jüdisches Adamsleben zurückzuführenden Bericht des *βίος Ἀδάμ* 15 ff. verfolgen. Hier wählt sich der Satan die Schlange als sein Gefäß, um die Eva zu betrügen § 16. Er redet durch den Mund der Schlange § 17, und so wechseln in der ganzen Erzählung die Subjekte. Bald ist der Teufel, bald die Schlange das Subjekt der Verführung. Eingesprengt ist außerdem in diese Erzählung eine offenbar andere und von der Genesiserzählung gänzlich abweichende Auffassung. Nach dieser verwandelt der Satan sich in einen herrlichen Engel, um so die Eva zu betören § 17. Diese Auffassung muß verhältnismäßig alt sein. Denn auf sie spielt bereits Paulus II Cor 11 14 (vgl. daneben 11 3) an. Auch nach IV Bar 9 heißt es, daß Samael (der Teufel) bei der Verführung der Eva die Schlange als Gewand angelegt habe. Bei dieser Auffassung wurde dann weiter gefragt, was den Teufel dazu bewogen haben könne, den Adam zu Fall zu bringen. Hier erzählt eine, wie es scheint ebenfalls verhältnismäßig alte Haggada, daß, als Gott den Menschen geschaffen habe, der Erzengel Michael allen Engeln empfohlen habe, den Adam, das Ebenbild Gottes, anzubeten. Als Satan sich geweigert und sich trotzig empört habe, da sei er von Gott aus dem Himmel verbannt, und deshalb habe er sich dann an Adam gerächt. Diese Erzählung, die mit ihrem ganz phantastischen und unjüdischen Charakter (vgl. die Anbetung Adams durch die Engel) deutlich auf fremdartigen Ursprung weist, hat doch, wie es scheint, schon im Judentum weite Verbreitung gefunden. Eine Anspielung auf sie mag bereits Sap Sal 2 24 vorliegen (der Neid des Teufels). Ausführlich findet sie sich in der Vita Adae (s. o. S. 352). Etwas anders ist der Bericht im II Henoch gestaltet. Hier wird des Teufels Fall 29 4 ff. geradezu darauf zurückgeführt, daß er sich gegen Gott erhoben und seinen Thron höher denn die Wolken gesetzt habe. Dagegen wird dann 31 3 ff. erzählt: »*Und der Teufel erkannte, daß ich eine andere Welt schaffen will, weil dem Adam alles unterworfen worden, was auf der Erde ist«* . . . »*und deshalb machte er einen Anschlag gegen Adam«.*

Die Verführung Evas durch den Teufel wird in der jüdischen Haggada endlich auch als geschlechtliche Verführung durch den Teufel aufgefaßt.

Schon wenn erzählt wird, daß der Teufel, um die Eva zu verführen, sich in einen Engel des Lichts verwandelt habe, so steht dieser Gedanke im Hintergrund. Er liegt vielleicht bereits II Hen 31 6 vor: »*Auf solche Weise ging er ein und verführte die Eva, dem Adam aber nahte er sich nicht*«.

Eine spätere Ausmalung des Sündenfalls, die entschieden fremdartigen Ursprung verrät, ist endlich auch die Angabe, daß Adam beim Sündenfall den göttlichen Glanz verloren habe. IV Bar 4.

KAPITEL XXI. GRUNDZÜGE DER ETHISCHEN ANSCHAUUNG[1]

1. Bereits im ersten Abschnitt des Werkes ist ausgeführt, wie der Grundcharakter der jüdischen Ethik durch ihre »kirchliche« oder synagogal-gesetzliche Tendenz bestimmt ist. Von dem Ideal der Humanität bleibt sie weit entfernt, an Stelle des rein nationalen Partikularismus tritt eben der synagogale. Wenn den Draußenstehenden gegenüber auch gewisse Grundforderungen sittlicher Art gelten und eine gewisse Billigkeit des sittlichen Handelns vorgeschrieben ist, ja wenn auch der Außenwelt gegenüber in einzelnen sittlichen Aussprüchen höchste sittliche Anforderungen erhoben werden, so hat in der Praxis die tiefere sittliche Gesinnung tatsächlich ihre Grenze bei den Volksgenossen und oft bereits bei dem engeren Kreise der Frommen, »der Genossen«. Das wird man sich bei allen Einzelheiten immer wieder zu vergegenwärtigen haben.

Und nicht nur im allgemeinen ist von jener Seite das Wesen der jüdischen Ethik bestimmt, auch ihre konkrete Ausprägung erhält sie von dort. Die ganz in den Vordergrund rückende Forderung der Wohltätigkeit, des Almosengebens, ist eine spezifisch »kirchliche« Tugend. Auch auf die enge Verschlungenheit von Sittlichkeit und Gesetz im Judentum ist bereits aufmerksam gemacht und gezeigt worden, wie auch in der ethischen Eigenart des Gesetzes, in der Unfähigkeit Wichtiges vom Unwichtigen zu unterscheiden, in der kasuistischen Gesamthaltung und endlich in der negativen Grundrichtung das Wesen des Judentums als einer Religion der Observanz zum Ausdruck kommt. Mit alledem hängen endlich ein gewisser Mangel an subjektiver Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, ein Streben zur Aeußerlichkeit und zum Scheinwesen zusammen. Das zeigt uns nicht nur der Kampf des Neuen Testaments, der zwar einseitig, aber im großen und ganzen gesehen nicht ungerecht ist, sondern das lehren auch bestimmte Urteile aus den Kreisen dieser Frommen selbst, in denen offenbar unabhängige Geister mit großem Freimut über das Gebaren ihrer Genossen urteilen und die das herbe Urteil Jesu durchaus in seinem Recht bestätigen.

---

[1]) Vgl. besonders Köberle, Sünde und Gnade 439—571. Vom jüdisch-apologetischen Standpunkt: L. Lazarus, Zur Charakteristik d. talmud. Ethik. Jahresber. d. jüd. theol. Seminars Breslau 1877. — M. Lazarus, Die Ethik d. Judentums 1898.

In einer altertümlichen Baraitha, die sich an verschiedenen Stellen des Talmuds überliefert findet (Berachoth IX 5, 14 b; Sota V 7, 20 c; Sota 22 b) werden sieben Arten von Pharisäern angeführt, von denen, wie es scheint, fünf (nach anderer Ueberlieferung alle) getadelt werden. Die altertümlichen Schlagworte, mit denen das geschieht, haben schon in der talmudischen Ueberlieferung Erklärungen nötig gemacht, die an den einzelnen Stellen der Ueberlieferung voneinander abweichen. Im babylonischen Talmud werden unter andern folgende Arten von Pharisäern aufgezählt: »*Pharisäer, die gute Taten nur zu ihrem eigenen Vorteil ausüben, aber nicht deshalb, weil Gott es so geboten hat* (nach dem Terminus »Schulterpharisäer«, d. h. etwa solche, die an dem Gesetz wie an einem Joch widerwillig tragen); »*Pharisäer, die aus Scheinheiligkeit langsam einherschreiten und sich dabei die Füße an Steinen stoßen, die mit gesenkten Augen einhergehen und dabei mit den Köpfen an die Mauer anrennen, die aus Scheinheiligkeit gebückt und mit gesenkten Häuptern einherwandeln*«, usw. Sota 21 b (Rab Huna) schildert »Pharisäer, die bei sich erleichtern, bei Andern erschweren«. Vgl. Mt 23 4. Nach Sota 22 b soll König Alexander Jannai zu seinem Weibe gesagt haben: »*Fürchte Dich weder vor den Pharisäern, noch vor denen, die nicht Pharisäer sind. Fürchte Dich aber vor den Geschminkten* (den Scheinheiligen), *welche den Pharisäern gleichen*« (vgl. Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi 115; Köberle, Sünde und Gnade 501 f.; Strack-Billerbeck I 921). Man sieht, es ist immer wieder dieselbe Untugend der Unwahrhaftigkeit und des Scheinwesens, die auch hier getadelt wird. Die Gefahr lag im System der pharisäischen Frömmigkeit begründet, und alle einzelnen Aussprüche über die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die man in Masse aus der rabbinischen Ethik zusammentragen kann, ändern daran nicht viel.

Sind aber die äußeren Bedingtheiten und Schranken der jüdischen Ethik zum Greifen deutlich, so würden wir ungerecht urteilen, wenn wir darauf allein unser Augenmerk richten wollten. Das Aeußere hat die Innerlichkeit doch auch hier nicht erstickt. Der Kern in der harten Schale ist nicht verholzt. Wenn wir versuchen, in die Innenseite und ins einzelne, namentlich in die unbefangenere volkstümliche Ethik des Judentums einzudringen, so spüren wir unter der harten Außenseite ein eigentümlich ernstes und kräftiges Leben. Ja, es sind vielfach Schätze ethischer Weisheit und ethischen Ernstes hier aufgehäuft, die auch hier nur der Befreiung und Entfesselung von äußerer Gesetzlichkeit und partikularistischer Gebundenheit harren, um dann weithin in einer neuen Welt geistigen Lebens wirksam zu werden.

2. Um ins Wesentliche einzudringen, stellen wir zunächst die Frage nach den Triebkräften der jüdischen Ethik. Zwei grundverschiedene und einander widerstrebende Betrachtungsweisen liegen hier nebeneinander: eine durchaus diesseitige praktisch-nützliche und eine zweite, eschatologische, auf dem jenseitigen Vergeltungsgedanken ruhende. Als dritte, zwischen beiden vermittelnde hält sich auch in unserer Zeit noch der diesseitige Vergeltungsgedanke der Psalmenfrömmigkeit.

Die erste, das späthellenistische Judentum sehr stark beherrschende sittliche Betrachtungsweise ist das Erbteil der Spruchliteratur. In dieser

hat sich eine Abwendung von dem oft recht äußerlichen Vergeltungsgedanken der Psalmenfrömmigkeit vollzogen. Gottesfurcht und Halten seiner Gebote tritt hier unter den Gesichtspunkt der Weisheit und Bildung. Weisheit und Bildung aber tragen ihren Lohn in sich. Die Weisheit führt ihre Kinder gut, sie verbürgt ihnen ein friedliches und glückliches Leben, ihr Joch ist sanft und leicht, sie selbst ist Krone und Inhalt des Lebens. Der religiöse Grundcharakter der jüdischen Ethik wird hierdurch allerdings nicht aufgehoben. Im letzten Sinn ist ja alle Weisheit wieder Furcht Gottes und Halten seiner Gebote. Aber die Gottesfurcht wird hier dem Menschen zugleich von ihrer praktischen, nützlichen Seite gezeigt. Wer klug sein will, sei gottesfürchtig. Diese Gedanken der Weisheitsliteratur haben mächtig weitergewirkt. Namentlich ist der Sirazide hier von Einfluß gewesen. Diese mehr immanente Begründung der sittlichen Forderungen war freilich von vornherein der Gefahr der Verflachung ausgesetzt. Sie geht von Anfang an leicht in einen diesseitigen »Utilitarismus« über. Man mißt das ethische Handeln unmittelbar an dem direkten Nutzen, den es bringt. Wer gut handelt, handelt klug; der schlechte Mensch ist der törichte Mensch, der zu seinem eigenen Verderben wirkt. Die jüdische Ethik bekommt hier und da den nüchternen alltäglichen Zug, den alle Moral der »Volksspruchweisheit« trägt. So z. B. zeigen selbst die sittlichen Forderungen der Testamente der Patriarchen vielfache Spuren davon trotz der starken Betonung des eschatologischen Gedankens in ihnen. Hellenistische Schriften, wie Ps.-Phokylides, die Sprüche des Menander haben diese Eigenart. Auch in den ethischen Aussprüchen der älteren Rabbinen — z. B. in den Pirke Aboth — kommt des öfteren dieselbe nüchterne Art zum Vorschein. Dann und wann schlägt übrigens auch Jesus [1] in seinen Ermahnungen und Ausführungen diese Tonart an. In christlichen Schriften wie der Didache, dem Hirten zeigt sich der offenbar jüdische Einschlag besonders deutlich an diesem Punkt [2].

Es ist bemerkenswert, wie sich daneben vom Zeitalter der Psalmen her, der Glaube an eine streng diesseitige Vergeltung für das Gute und Böse, das der Mensch tut, in voller Lebendigkeit erhält [3]. Der Volksglaube hat sich diese naive Zuversicht auf eine in den Erfahrungen dieses Lebens zum Ausdruck kommende Gerechtigkeit, die man ins einzelne nachrechnen könne, niemals nehmen lassen. Ja, diese Betrachtung ist gerade in der jüdischen Literatur der späthellenistischen Zeit bis zum Erschrecken schematisch und kleinlich durchgeführt. Nach den Jubiläen 4 31 wird Kain, weil er Abel mit einem Stein ge-

[1]) Mt 5 25 f. (Lc 12 58 f.); Lc 11 5–8, 16 1 ff., 18 1–8.

[2]) Vgl. z. B. Did. 1 3: »*Liebet, die euch hassen, und ihr werdet keinen Feind haben*«. 1 4: »*Wenn einer Dir das Deine nimmt, fordre es nicht zurück. οὐδὲ γὰρ δύνασαι*«.

[3]) Vgl. Köberle, Sünde und Gnade 577 f.

tötet, von den Steinen seines zusammenstürzenden Hauses erschlagen. Das zweite Makkabäerbuch ist geradezu mit der Absicht geschrieben, nachzuweisen, wie alle Feinde des Heiligtums schon im Diesseits ihre gerechte Bestrafung gefunden haben und mit einer erstaunlichen Aeußerlichkeit wird an zahlreichen Stellen auf die Entsprechung der besonderen Versündigung und der Art der Bestrafung hingewiesen (II Macc 5 9, 7 37, 9 18. 28, 13 8). Der Verfasser der salomonischen Psalmen jubelt über die vergeltenden Strafen, die Gott über das unrechtmäßige Herrscherhaus, ein verworfenes Priestergeschlecht, aber auch wieder über den Erbfeind Israels, den »Drachen« Pompejus, verhängt hat. Die Sapientia weist nach, wie die Aegypter die einzelnen Strafgerichte beim Auszug der Kinder Israel durch ihre besonderen Sünden verdient haben 11 6–8. 15 f., 15 18—16 1, 17 2—18 4. Von Hillel wird P. Aboth II 6 berichtet: Er sah einmal einen Schädel auf dem Wasser schwimmen; er sprach zu ihm: »*Dieweil Du ertränkt hast, hat man Dich ertränkt, und am Ende werden Deine Ertränker auch ertrinken*«. Selbst der sonst so human gestimmte Philosoph Philo schwelgt in seiner Schrift gegen Flaccus in dem fanatischen Jubel über die gerechte an dem Judenverfolger vollzogene Strafe Gottes. Jesus mußte sich wiederholt mit diesem harten Vergeltungsglauben auseinandersetzen Lc 13 1–5, vgl. Jo 9 1–3. In geradezu lächerlichen Formen kommt dieser Vergeltungsglaube in den Testamenten zum Vorschein. Gad wird mit einem elfmonatlichen Leberleiden heimgesucht, weil seine Leber unbarmherzig gegen Joseph gewesen (c. 5, vgl. Sebulon 5, Simeon 2). »*Womit man sündigt, damit wird man gestraft*« Sap 11 16. Die Kehrseite dieses Glaubens findet ihren Ausdruck, wenn R. Jannai klagt: »*Wir vermögen weder das Glück der Frevler noch das Leiden der Gerechten zu erklären*« (P. Aboth IV 15). Es ist nicht so, daß der jenseitige Vergeltungsglaube diesen niederen, schematischen, diesseitigen Vergeltungsglauben verdrängte. Ein volkstümlicher Glaube wird nicht so leicht durch reinere und höhere Gedanken beseitigt. Man kann höchstens von einem Daneben-Aufkommen des Glaubens an das Gericht im Jenseits reden.

Allmählich verschafft sich nun auch dieser Gedanke Geltung. Er setzt zunächst allerdings nur da mit einer starken Wucht ein, wo es sich um Grundforderungen des religiösen Lebens handelt, um Abfall von der Religion auf der einen, um Treue bis zum Tode des Martyriums auf der andern Seite, um die Wahl der Zugehörigkeit zur Partei der reichen, mächtigen, vornehmen, die Armen bedrückenden Gottlosen, oder zum Kreise der verfolgten, gedrückten, armen und elenden Frommen (Da 12, Paränesen des I Hen, Sap Sal. 1 ff.). Die konkrete Ethik und ihre Ausgestaltung ins einzelne sind im Judentum nicht eigentlich durch den eschatologischen Gedanken beherrscht. Zwar vorhanden ist er. Daß

man in dem großen Kampf zwischen Gott und Beliar, Licht und Finsternis, Leben und Tod zu wählen habe, ist in den Testamenten der Patriarchen ein Grundmotiv der ethischen Ermahnungen. Die Angst vor dem Weltrichter beginnt die ethische Haltung zu bestimmen.

Von der Rolle, die der Gerichtsgedanke im späteren Judentum spielt, ist oben bereits gehandelt. Hier soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, wie neben so manchen anderen auch der Gedanke des großen Gerichts seine sittliche Triebkraft entfaltet. Schon Hillel weist auf die jenseitige Vergeltung hin: »*Wer sich die Worte der Thora erworben, hat sich das ewige Leben erworben*« (P. Aboth II 7). Von R. Akabja (noch vor der Zerstörung des Tempels) ist das Wort überliefert: »*Denke über drei Dinge nach, und Du wirst zu keiner Sünde kommen: wisse, woher Du gekommen bist, ... wohin Du gehst ... und vor wem Du einst Rechenschaft und Rechnung abzulegen haben wirst*« P. Aboth III 1. Sehr energisch zeigt sich die Gerichtsstimmung in R. Akibas Wort P. Aboth III 17: »*Ein Netz ist ausgebreitet über alle Lebenden, der Laden ist offen und der Kaufherr borgt. Das Buch ist aufgeschlagen und die Hand schreibt ein ... das Gericht ist der Wahrheit gemäß*«, oder in R. Tarphons Ausspruch, P. Aboth II 15: »*Der Tag ist kurz, die Arbeit groß, die Arbeiter sind träge, der Lohn ist groß, und der Meister drängt*«. Wegen seiner besonderen Energie sei hier auch noch auf den Ausspruch R. Eleazars hakkappar hingewiesen, obwohl er einer späteren Zeit (Ende des zweiten Jahrhunderts) angehört: »*Die Lebenden* (sind bestimmt) *gerichtet zu werden, damit man wisse ... daß Er Gott ist, Er der Bildner, Er der Schöpfer ... Er der Richter ... Denn es gibt vor ihm kein Unrecht, kein Vergessen, kein Ansehen der Person ... Wider Willen stirbst Du und wider Willen wirst Du einst Rechenschaft und Rechnung ablegen vor dem König aller Könige*« (P. Aboth IV 22; vgl. den Ausspruch R. Jehudas P. Aboth II 1). In der späthellenistischen Literatur tritt der Gedanke an das ewige Gericht je länger je mehr heraus, am stärksten in den jüngsten Schriften. Die sittlichen Ermahnungen des II Henoch sind durchweg auf den Gedanken der jenseitigen Vergeltung gestellt. »*Jetzt nun, meine Kinder, verbringt in Geduld und Sanftmut eure Tage, damit ihr den endlosen Aion ererbet*« 50 2. »*Ein jeder von euch möge Gold und Silber reichlich geben um des Bruders willen, damit er einen vollen Schatz in jener Welt empfange*« 50 5. »*Und jedes Joch der Trübsal und Härte, wenn es auf euch um des Herrn willen kommt, erduldet, und so werdet ihr euern Lohn finden am Tage des Gerichts*« 51 3 Rez. A. Auch im II Baruch und namentlich im IV Esra hat der eschatologische Gedanke völlig die Herrschaft über die Seelen der Verfasser gewonnen. — So finden wir denn wenigstens hier und da in der ethischen Betrachtung Töne der Ueberweltlichkeit angeschlagen, die an das Neue Testament erinnern. II Hen 42 10: »*Gesegnet der, welcher von dem unsicheren Pfad der vergänglichen Welt sich abwendet und auf dem rechten Pfad wandelt, der zum ewigen Leben führt*«. Benj. 6: »*Die Gesinnung des guten Mannes ist nicht in der Hand Beliars, des Geistes der Verführung. Denn der Engel des Friedens führt seine Seele. Er sieht nicht leidenschaftlich auf das Vergängliche*« (Vgl. hierzu oben S. 276 die Lehre von den beiden Wegen, in der sich die eschatologische Begründung der Ethik konzentriert.)

Auch hier ebnet das Judentum dem Evangelium die Wege. Wenn Jesus auf die Furcht vor dem Gott, der Leib und Seele in die Hölle verdammen kann, hinwies, so fand er Hörer, die ihn verstanden. Paulus überschreitet mit dem Satz, daß Gott einem jeden nach seinen Werken

vergilt, Rm 2 6. 13, nicht den Boden des Judentums. Man wird allerdings urteilen müssen, daß der Gedanke der jenseitigen Vergeltung, im großen und ganzen gesehen, nicht ausschließlich das späthellenistische Judentum beherrscht. Er steht hier, wie wir sahen, als ein Motiv neben anderen. Besonders lehrreich wird der Vergleich mit der Ethik des Evangeliums. Die Entschlossenheit, mit der hier der Gerichtsgedanke in die alles beherrschende Stellung gerückt ist, diese einheitliche, weltüberlegene, weltabgewandte, zu jedem Opfer bereite, heroische Stimmung, die hier als eine Frucht der unmittelbaren Begründung der ethischen Grundforderungen durch den Gerichtsgedanken erscheint, erreicht die sittliche Anschauung des Judentums nicht. Der Heroismus des Martyriums und des im letzten Verzweiflungskampf sich aufbäumenden nationalen Fanatismus ist freilich auch hier vorhanden. Aber von dem Sturm und Drang der Bergpredigt und von der Art der begeisterten, selbstverleugnenden Hingabe an die gleichbleibenden alltäglichen Forderungen des sittlichen Ideals, wie sie sich in der Person des Paulus offenbart, ist das Judentum fern geblieben. Das Bedeutsame an ihm in dieser Beziehung ist ein voll gerüttelt und geschüttelt Maß nüchterner und besonnener Klugheit.

Aber eines gehört trotz der vielfachen Triebkräfte des sittlichen Handelns, denen wir begegnen, zum unveräußerlichen Grundbestand der Ethik: Die religiöse Richtung der sittlichen Forderungen. Mag nun die mehr immanente Begründung sittlicher Forderungen, wie sie der Weisheitsliteratur eignet, vorherrschen, mag man den Gedanken auf die diesseitige oder jenseitige Vergeltung lenken, im Grunde steht hinter allen den einzelnen Motiven immer der Gedanke an Gott. In dieser innigen Verbindung von Religion und Ethik hat — trotz aller Belastungen beider mit Außendingen — auch das späthellenistische Judentum das Erbe der Väter gewahrt. Man kann mit Recht zusammenfassend behaupten, daß das sittliche Handeln ein Handeln aus der Furcht Gottes ist. Selbst die auf eine mehr immanente Betrachtung gerichtete Spruchweisheit stellt als ihren ersten und obersten Grundsatz den Gedanken auf: daß die Furcht Gottes Anfang und Wurzel aller Weisheit sei (Sir 1 20.).

1 31 *Die Furcht des Herrn verleiht Ruhm und Rühmen,*
Frohsinn und eine Freudenkrone.
1 12 *Die Furcht des Herrn labt das Herz,*
Sie gibt Frohsinn und Freude und langes Leben.

Unendlich oft und in unendlich vielen Tonarten wird das Thema bei allen ethischen Erwägungen angeschlagen. Von einer der ältesten Autoritäten, welche die Mischna kennt, wird die Ermahnung überliefert: »*Es sei Gottesfurcht* (mora schamajim) *über euch*« P. Aboth I 3. In den salo-

monischen Psalmen heißt es: »*Die Gerechten gedenken allezeit des Herrn*« 3 3. Die Frommen sind die, die in Gerechtigkeit wandeln seinen Geboten gegenüber 14 2. »*Wohl denen, die den Herrn rechtschaffen fürchten*« 4 23. Die Ungerechten sind solche, die an Gott nicht dachten 4 21. Oder man vergleiche die Paränesen des II Henoch: »*Gesegnet, wer den Namen des Herrn fürchtet, und beständig vor seinem Angesicht dient*« (42 6 HSS., vgl. 48 8) »*Denn alles sieht der Herr ... und ein jeder Gedanke ist beständig vor dem Herrn ... Wenn ihr schauet zum Himmel, da ist der Herr: wenn ihr gedenket an die Tiefen des Meeres und alles unter der Erde, so ist dort der Herr, weil der Herr alles gemacht hat*« 66 3 f. Die Testamente der Patriarchen charakterisieren den Frommen: »*Bei allem, was er tut oder redet, oder sieht, weiß er, daß der Herr seine Seele betrachtet*« Benj 6. Es handelt sich darum, »*den Willen Gottes festzuhalten, den Willen des Teufels zu verwerfen*« Naphth 3 (vgl. 2). »*Ich gebe euch keine andere Weisung, als in Betreff der Furcht Jahwes; ihm dienet, ihm hänget an*« hebr. Naphth 1. »*Die Furcht des Höchsten besiegt den Haß. Denn da er* (der Fromme) *sich fürchtet, bei dem Herrn anzustoßen, so will er überhaupt nicht, auch nicht in Gedanken, einem Menschen Unrecht tun*« Gad 5. »*Erlösung vom Neid geschieht durch Furcht Gottes*« Simeon 3 (Jud 16). Es ist außerordentlich bedeutsam, daß die Mandate des Hirten des Hermas (deren Ethik so speziell jüdisch ist, daß ich sie in diesem Abschnitte ohne weiteres als Beweismaterial mit benutze) beginnen: *πίστευσον οὖν αὐτῷ* (sc. *θεῷ*), *καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι* (vgl. VIII 9: *πρῶτον πάντων πίστις, φόβος κυρίου, ἀγάπη*). XII 2 4: »*Wenn die böse Lust sieht, daß Du mit der Furcht Gottes gewappnet bist und ihr widerstehst, so flieht sie weit fort von Dir*«. VII 2: »*Durch Gottesfurcht herrschst Du über den Teufel*«. Freilich, es ist immer wieder die »*Furcht*« vor Gott, die Furcht des demütigen und gehorsamen Knechtes, es ist nicht so sehr die Liebe, das freie und stolze Bewußtsein des Kindes, das vollkommen werden möchte wie der himmlische Vater (Köberle, Sünde und Gnade 550). Aber es bleibt doch immer etwas Großes: diese ständige Bezogenheit alles sittlichen Tuns auf Gott, das Handeln unter Gottes Augen.

Jüdische Gelehrte betonen gern Stellen der späteren Ueberlieferung, in denen eine völlige Uneigennützigkeit des sittlichen Handelns, ein Tun des Guten um des Guten oder um Gottes willen ohne Lohngedanken empfohlen wird. In der Tat wird bereits von Antigonus von Socho der Spruch überliefert: »*Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen in der Absicht, Lohn zu empfangen, sondern seid wie Knechte, die dem Herrn dienen ohne die Absicht, Lohn zu empfangen*« P. Aboth I 3 [1]. Man kann derartigen auf die Spitze getriebenen Gelehrtenworten für die Erkenntnis des Durchschnittscharakters der Ethik des Judentums keinerlei Wert beimessen. Solche vereinzelten Gedanken können gegen den überwältigenden Gesamteindruck

[1]) Vgl. R. Jose P. Aboth II 12; Ben Asai P. Aboth IV 2; letztere Stelle ist wichtig, weil man an ihr erkennt, wie gelegentlich und zufällig solche Aeußerungen auftauchen.

von der Macht des Vergeltungsgedankens im Judentum nicht aufkommen. Man fürchtet Gott, weil er der Richter und Vergelter ist. — Auch darauf ist kein solches Gewicht zu legen, daß in der talmudischen Ueberlieferung oft der Gedanke hervorgehoben wird, daß die Erfüllung des Gesetzes zur Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch ha-Schem) dienen solle, d. h. daß der Fromme aus dem Motiv sittlich handeln solle, weil dadurch die Ehre Gottes (unter den Heiden) verbreitet werde (Belege bei L. Lazarus, Zur Charakteristik der jüdischen Ethik S. 40 ff., Köberle 506 f.). Der Gedanke scheint ziemlich alt und volkstümlich zu sein. Ein Gegenstück haben wir bereits in der Bergpredigt Mt 5 16 (vgl. I Petr 2 12, Jo 15 8, Hermas Mand. III 1: *καὶ οὕτως δοξασθήσεται ὁ κύριος ὁ ἐν σοὶ κατοικῶν*). Umgekehrt wird schon früh die Entheiligung des Namens Gottes als eine der ärgsten Sünden ausgegeben. Naphth 8: »*Den aber, der das Gute nicht tut, werden die Engel und die Menschen verfluchen, und Gott wird durch ihn geschmäht werden unter den Heiden*«. (P. Aboth I 11; spätere Stellen bei Köberle 504; vgl. Hermas Mand. III 2: *οἱ οὖν ψευδόμενοι ἀθετοῦσι τὸν κύριον καὶ γίνονται ἀποστερηταὶ τοῦ κυρίου*). — Das alles ist dennoch nicht entscheidend für die Begründung des sittlichen Handelns in der volkstümlichen jüdischen Ethik der späthellenistischen Zeit, so wenig Mt 5 16 für die Ethik des Urchristentums grundlegend ist.

3. Ehe wir die Frage nach dem Wesentlichen des Inhalts der jüdischen Sittlichkeit stellen, achten wir noch auf die Form, in der sie zur Darstellung kommt. Hier ist kein großer Unterschied zwischen der mehr volkstümlichen Ueberlieferung der Spruchweisheit und den ethischen Ausführungen in Mischna, Talmud und Midrasch. Wohin wir sehen, immer haben die Ausführungen, denen wir hier begegnen, die Eigenart des Zufälligen, des Zusammengewürfelten, Ungeordneten und Verworrenen. Teils wirkt hier einfach der Einfluß der volkstümlichen Spruchweisheit, die ja überall den Charakter des Uneinheitlichen hat, nach. Aber auch die Gelehrten hatten keinen Sinn für energische und systematische Ordnung ethischer Gedanken und Forderungen. Sie haben dieses in hohem Maße gegenüber den Bedürfnissen des Kultus, der Zeremonie, der Sitte und des Rechtes besessen. Ihre eigentliche Aufmerksamkeit war eben auf alles das gerichtet, was mit der Frömmigkeit der Observanz zusammenhing. Ethische Erörterungen fallen so nebenbei und gelegentlich mit ab. Der einzige Traktat der Mischna, der wesentlich ethisches Material enthält, ist nicht unter dem Gesichtspunkt einer ethischen Stoffsammlung entstanden, sondern unter dem einer Zusammenstellung von Zeugnissen der Väter. Diese Art der Weitergabe ethischer Ermahnungen hat nun auch ihrerseits dazu beigetragen, die kasuistische Art, auf die, wie wir sahen, die jüdische Ethik infolge ihrer Verbindung mit dem Recht angelegt war, zu verstärken. Das sittliche Handeln tritt unter den Gesichtspunkt, unter dem es Paulus noch gern im Gegensatz zur *πίστις* zusammenfaßt, nämlich unter den der *ἔργα*, einer größeren oder geringeren Zahl von Leistungen. Dabei konnte dann wieder die Meinung kaum ausbleiben, daß es überschüssige Leistungen gebe, solche

Leistungen, zu denen der Mensch eigentlich nicht verpflichtet sei, und daß der verpflichtende Charakter aller ethischen Forderungen dabei zurücktrat, zumal da im mosaischen Gesetz die feineren sittlichen Verpflichtungen in vielen Punkten nicht beachtet und geregelt sind. Besonders wird das deutlich an einer bestimmten Klasse von Handlungen, welche die gelehrte Ethik mit einem besondern Begriff גְּמִילוּת חֲסָדִים belegte. Damit sind vor allem Leistungen der Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit gemeint, wie das Besuchen von Kranken und Gefangenen, die Teilnahme an Beerdigungen, das Trösten der Trauernden (vgl. Mt 25 35 ff.), das *χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων* (Rm 12 15). Auf diese Handlungen wird ein ganz besonderes Gewicht gelegt. Der Ausspruch Simons des Gerechten lautete: »*Auf drei Dingen beruht die Welt, auf Gesetzesstudium* (Thora), *dem Kultus* (Aboda) *und auf barmherzigen Handlungen*«. So erhält die Gemiluth Chasadim, Sukka 49 b, den Vorrang vor der Zedaka (Almosengeben). Denn »*das sittliche Handeln bestimmt für das Judentum das Gesetz, die Erweisung von Liebeshandlungen geht über das vom Gesetz Gebotene hinaus*« (Dalman, Worte Jesu 244 3). Auch hier ist allerdings keine durchgehende Theorie entwickelt; es lassen sich daher auch wieder entgegenstehende Urteile anführen. Aber vorhanden ist die Vorstellung überschüssiger Leistungen eben doch. Und mit der Vorstellung überschüssiger Leistungen natürlich auch die Theorie des Verdienstes und die schematische Auffassung des Lohnes. Aber darüber, wie das ganze sittliche Leben von den Frommen unter dem Schema der Einzelleistungen an Gott und des ewigen Lohnes als der Gegenleistung Gottes angesehen wurde, ist gelegentlich der Besprechung der jüdischen Ideen vom Gericht und der Gerechtigkeit Gottes bereits zur Genüge gehandelt [1].

Doch es muß hier auch die Kehrseite ins Auge gefaßt werden. Es fehlt natürlich nicht an Versuchen der Zusammenfassung von Einzelheiten in größeren Zusammenhängen. Am naivsten zeigen sich diese Bestrebungen in den bekannten Wendungen der Spruchweisheit, wo nach einem bestimmten Zahlenschema drei oder vier oder mehr ethisch empfehlenswerte oder zu tadelnde Dinge nebeneinander gestellt werden. Der Sirazide gruppiert seine ethischen Ermahnungen unter bestimmten Gesichtspunkten, zu bestimmten größeren Abschnitten, mehr als der Sammler der Sprüche Salomos. Aber freilich, welches Durcheinander herrscht doch auch hier! Der Verfasser der Testamente läßt die einzelnen Patriarchen in ihren sittlichen Ermahnungen je ein einzelnes bestimmtes Gebiet des sittlichen Lebens behandeln, freilich sehr oft gerät auch er von der Bahn, und nur willkürlich sind die Hauptgesichtspunkte neben-

[1]) Vgl. Köberles Urteil, Sünde und Gnade 496: »*Gott rechnet mit den Sünden der Menschen wie mit Rechenpfennigen*«. Nach R. Meir gibt es keinen Israeliten, der nicht täglich wenigstens hundert Gebote erfüllte. (Bacher II 23.)

einander gestellt. In den Mandaten des Hermas wird ebenfalls der Versuch einer gewissen katechismusartigen Zusammenfassung der Moral gemacht, obwohl auch hier die Ausführung die ganze Ungeschicklichkeit des Verfassers bei einem solchen Versuch zeigt.

Aber es läßt sich noch mehr sagen. Auch an dem Bewußtsein, daß letztlich alle ethischen Forderungen und alles ethische Handeln eine Einheit bilden, fehlt es nicht ganz. Man kennt die Einheit der guten Gesinnung und das Handeln aus dieser Gesinnung heraus. Darauf ist schon oben (vgl. S. 137 f.) hingewiesen. Auf die einheitliche ethische Gesinnung wird beim Siraziden der größte Wert gelegt[1]. Auf die Frage, die Jochanan ben Zakkai an seine Jünger nach dem guten Wege, an dem man festgehalten hatte, richtete, wies Eleazar ben Arach auf »das gute Herz« hin und bekam das Lob seines Lehrers. In den Testamenten wird der Wert der guten Gesinnung besonders gepriesen: »*Wenn ihr eine gute Gesinnung habt, Kinder, so werden auch die schlechten Menschen mit euch Frieden haben ... Wo Licht der guten Werke vorhanden ist in der Gesinnung, da weicht die Finsternis vor ihm*« Benj. 5. »*Denn der Gerechte und Demütige scheut sich unrecht zu tun, nicht weil er von einem andern angeklagt wird, sondern von dem eigenen Herzen. Denn Gott wacht über seine Gesinnung* (*διαβούλιον*)« Gad 5.

Einen Versuch, die ethischen Anforderungen aus einer Wurzel abzuleiten, hat man in den Ausführungen über die *ἁπλότης* (*ἁπλοῦς νοῦς* etwa תם ישר) und deren Gegensatz die *διψυχία*, den *νοῦς διπλοῦς* usw. zu sehen, denen wir so oft in jüdischen Schriften begegnen. Der Grundbegriff der *ἁπλότης* ist die einfältige und schlichte Geradheit des Handelns. Es soll in diesem Begriff zum Ausdruck kommen, daß das Gute eine Einheit ist und nur in einer Richtung liege. Besonders geht das aus den Ermahnungen der Testamente hervor: Die gute Gesinnung »*hat kein doppeltes Gesicht noch Gehör, denn bei allem, was er* (der Fromme) *tut oder redet oder sieht, weiß er, daß der Herr ihn* (seine Seele) *beobachtet*« Benj. 6. Vor allem wird im Testament Asser dieser Begriff dargelegt. In recht unbeholfenen Wendungen, denen man das verhältnismäßig Neue dieser Betrachtung abspürt, wird hier ausgeführt, daß das Gute etwas Einheitliches sei, daß wer z. B. stehle und dabei den Armen schenke, wer faste und dabei Ehebruch treibe, nicht gut sei, sondern eben zwiespältig und daher »im ganzen böse«. Wer aber z. B. nach Gottes Willen den Bösen töte, vollführe nur scheinbar ein zugleich böses und gutes Werk, das Ganze sei gut (2—4 vgl. Naphth 8). Darum lautet die Ermahnung: »*Habt nun acht auf die Gebote des Herrn, indem ihr eingestaltig* (*μονοπροσώπως*) *der Wahrheit folgt. Denn die Zwiegestaltigen werden zwiespältig gestraft*« (6). Auch I Hen 91 4 heißt es bereits: »*Nahet euch nicht der Rechtschaffenheit mit zwiespältigem Herzen*

[1]) Köberle, Sünde und Gnade 448 f.

und werdet keine Genossen derer, die ein zwiespältiges Herz haben«[1]. So bekommt die Ermahnung zur ἁπλότης eine direkt religiöse Wendung: Einfältig wandeln heißt sein Augenmerk ganz und gar auf Gott und seine Gebote richten und vom Teufel und der Welt ablenken. Ruben 4: »*Wandelt in Einfalt des Herzens, in der Furcht des Herrn*«. Levi 13: »*Wandelt in Einfalt nach seinem Gesetz*«. Sim. 4: »*Wandelt in Einfalt der Seele und in gutem Herzen . . . damit Gott euch Gnade gebe*«. Issach. 4: »*Er* (der Fromme) *sieht alles in Einfalt, ohne mit den Augen die Schlechtigkeiten von der Verführung der Welt aufzunehmen*«. Issach. 5: »*Bewahrt nun das Gesetz Gottes . . . und erwerbt euch die Einfalt und wandelt in Unschuld*«.

Daß dieser Begriff der ἁπλότης übrigens wirklich ein Grundbegriff der jüdischen Ethik ist, beweist das Neue Testament. Eine Stelle wie Mt 6 22 (Lc 11 34) ist ganz und gar von hier aus zu verstehen; vgl. Rm 12 8, II Cor 8 2, 9 11. 13; Col 3 22; Eph 6 5; Jac 1 5. 8, 4 8. Besonders ist hier noch die Bedeutung der ἁπλότης in den Mandata des Hermas hervorzuheben. Bereits das zweite Mandatum beginnt: ἁπλότητα ἔχε καὶ ἄκακος γίνου καὶ ἔσῃ ὡς τὰ νήπια τὰ μὴ γινώσκοντα τὴν πονηρίαν τὴν ἀπολλύουσαν τὴν ζωὴν τῶν ἀνθρώπων (vgl. die Ausführungen über die διψυχία Mand. IX 9: »ἡ διψυχία θυγάτηρ ἐστὶ τοῦ διαβόλου«. — Auf rabbinische Parallelen Schebiith X 3—7, Baba kamma 113 weist Köberle, Sünde und Gnade 553 hin.

Im einzelnen gewinnt die Ermahnung zur ἁπλότης sehr verschiedenen Sinn und Inhalt. Die ἁπλότης kann auch etwa die Harmonie des ganzen Wesens bezeichnen, im Gegensatz stehen dazu die sündlichen Erregungen des Zornes und des Neides Dan 4 (vgl. die genauen Parallelen Hermas Mand. V 2 1. 4).

Besonders bemerkenswert ist es, daß im Testament Issachar die ἁπλότης den ganzen Umfang des schlichten, einfachen, bäuerlichen Lebens deckt. Die Ermahnung zur ἁπλότης wird hier erläutert durch die Forderungen: »*Liebt den Herrn und den Nächsten, erbarmt euch der Armen und Schwachen. Beugt euren Rücken, um Ackerbau zu treiben und beschäftigt euch mit jeglicher Art von Feldarbeiten*« (5). Daher ist die ἁπλότης der Gegensatz zur ἁπληστία. Und es heißt warnend: »*Sie werden die Gebote Gottes verlassen und dem Beliar anhängen, sie werden den Ackerbau fahren lassen und ihren bösen Gedanken folgen und werden zerstreut werden unter den Heiden und ihren Feinden dienen*« (6). Dann wieder begegnen wir einem rein religiösen Inhalt des Begriffs der ἁπλότης. Einfältig ist, wer mit schlichtem Vertrauen und ohne Zweifel zu Gott beten kann Jac 1 5. 8; Hermas Mand. IX. — Endlich scheint sogar hier und da in der Ermahnung zur Einfalt eine Polemik gegen das sinnverwirrende Vielerlei des Gesetzestreibens beschlossen zu sein. Issach. 5: »*Erwerbt euch die Einfalt und wandelt in Unschuld, ohne Vorwitz zu treiben mit den Geboten des Herrn und den Handlungen des Nächsten*« (vgl. Köberle, Sünde und Gnade 553).

Mit der Ermahnung zur ἁπλότης eng verwandt ist das Drängen auf Wahrhaftigkeit. Bei allem Streben des jüdischen Religionssystems zum Scheinwesen und der daraus sich ergebenden Hinneigung zur subjektiven Unwahrhaftigkeit bleibt es natürlich unvergessen, daß Wahrheit die erste und wesentlichste Grundforderung alles ethischen

[1]) Vgl. I Macc 2 37. 60.

Handelns ist. In der volkstümlichen Ethik wie in der gelehrten Literatur fällt ein starker Akzent auf die Ermahnungen zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Von R. Simon ben Gamliel wird der Spruch überliefert: »*Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Wahrheit, auf dem Recht und auf dem Frieden*« P. Aboth I 18. Nach dem, was oben über die Rolle gesagt ist, welche die Ermahnung zur ἁπλότης in den Testamenten spielt, kann es nicht wundernehmen, wenn wir hier ganz besonders der Ermahnung zur Wahrhaftigkeit begegnen. Man vergleiche neben vielen andern etwa die Ausführungen Dan 4, 5, 6; Gad 5; Issach. 7. Auch im slavischen Henochbuch wird hier mit besonderem Nachdruck geredet: »*Selig ist der, in dem Wahrhaftigkeit ist, daß er die Wahrheit spricht zu seinem Nächsten*« 42 12 (Rez. B). »*Und jetzt meine Kinder, bewahrt eure Herzen vor aller Unwahrheit, damit ihr die Wage des Lichts ererbet in Ewigkeit*« 52 16 (Rez. B). Und während das zweite Mandat des Hirten des Hermas von der ἁπλότης handelt, beginnt das dritte: »*ἀλήθειαν ἀγάπα, καὶ πᾶσα ἀλήθεια ἐκ τοῦ στόματός σου ἐκπορευέσθω . . . οἱ οὖν ψευδόμενοι ἀθετοῦσι τὸν κύριον*[1].

Es ist auch hier zu beachten: man würde nicht gerecht urteilen, wenn man nur die äußere, uns zugewandte Seite der jüdischen Ethik und Religiosität ins Auge fassen wollte. In der harten Schale steckt — wir wiederholen es — noch immer ein lebendiger Kern. Die Observanz und das mit ihr verbundene Scheinwesen hat ein höheres sittliches Streben nicht getötet. Beides liegt ineinander. Aber freilich so verkehrt es wäre, der jüdischen Sittlichkeit diese Innerlichkeit ganz abzusprechen, so verkehrt ist es nun wieder, zu idealisieren und diese bessere Seite der jüdischen Sittlichkeit allein hervorzuheben. Bei allem, was hier ausgeführt ist, wird man immer zugleich an die harte Schale zu denken haben, die den edlen Kern so stark umhüllt, daß sie ihn allerdings zu ersticken droht.

4. Wenn wir uns den konkreten Gehalt der jüdischen Ethik vergegenwärtigen wollen, so steht uns ein reiches Quellenmaterial zur Verfügung. Aus der älteren Zeit ragen noch die Proverbien mit ihrem Einfluß in unsere Zeit hinein. Neben ihnen steht der Sirazide. Ihm folgen eine ganze Reihe von Schriften desselben Stils. Die Achikarlegende mit ihren Ermahnungen des Achikar an seinen Neffen war in einer jüdischen Bearbeitung vorhanden. Die ethischen Stücke des Tobitbuches, die Paränesen der Testamente der Patriarchen, Stücke des slavischen Henochbuches, die Zusätze zu Daniel gehören hierher. Die Ueberlieferung der jüdischen Haggada, vor allem die Pirke Aboth beweisen, daß sich die Rabbinen nicht nur mit Gesetzesfragen, sondern gleichsam im Nebenamt mit der alltäglichen Moral befaßt haben. Einen großen Beitrag in dieser Richtung lieferte die Literatur des Diasporajudentums. Philos Auslegung des Dekalogs, vor allem die Fragmente der Hypothetica

[1]) Vgl. Köberle, Sünde und Gnade 553 f., viel Material aus der späteren Zeit bei Perles, Boussets Rel. d. Judentums 72 ff.

(Eus. Pr. Ev. VIII 6—7), des Josephus Darstellung der jüdischen Ethik (Ap. II 188—219), auch dessen allerdings eng an das Deuteronom sich anlehnende Darstellung des Gesetzes, Ap. IV 196—301, der Roman des Ps.-Aristeas, das spezifisch hellenische vierte Makkabäerbuch, das Gedicht des Pseudophokylides (vgl. Ps.-Menander) sind hier zu nennen. Endlich lohnt es sich auch, die mannigfaltigen Stellen ins Auge zu fassen, an welchen in der Literatur des späthellenistischen Judentums gewissermaßen ein kurzer Katalog von besonderen Tugenden und Lastern ins Auge gefaßt wird. Ich erinnere etwa an die Seligpreisungen II Hen 42 6 ff. (Köberle, Sünde und Gnade 555), oder an den Lasterkatalog II Hen 10, Test. Benj. 7, oder an die Beschreibung des Ideales der ἁπλότης Iss. 5—6. Auch die Mandate des Hermas geben an manchen Stellen einen lehrreichen Ueberblick über den Umfang der jüdischen sittlichen Forderungen (vgl. den Katalog der Laster und der Tugenden Mand. VIII 3 [5] 9—10). Ebenso sind die Lasterkataloge, denen wir im Neuen Testament, namentlich bei Paulus, begegnen, heranzuziehen. Aus dem reichen Material, dessen erschöpfende Behandlung hier nicht in Angriff genommen werden kann, möge Einiges hervorgehoben werden.

Was zunächst die Hauptgebiete betrifft, auf denen sich die Forderungen der jüdischen Ethik im wesentlichen bewegen, so tritt in ihr das des nationalen Lebens stark in den Hintergrund. Liebe zum Volk und Vaterland zeigt der jüdische Fromme in ergreifender Weise, doch ist von den Pflichten, die das Vaterland und ein organisiertes Gemeinwesen auferlegen, wenig die Rede. Es kann ja auch nicht anders sein. In den Jahrhunderten persischer und griechischer Oberhoheit, in denen Israel sich auf dem Standpunkt einer ziemlich bedeutungslosen Stadtgemeinde gehalten hatte, ist den Frommen die nationale Richtung ihrer ethischen Gesamtanschauung verloren gegangen. So geht der Sirazide, der sonst in seinen ethischen Darlegungen fast alle konkreten sittlichen Fragen des damaligen Lebens behandelt, auf das Gebiet des öffentlichen Lebens außerordentlich wenig ein. Von den Pflichten, die das Gemeinschaftsleben auferlegt, streift er hier und da die Fürsorge für das Recht und das Wohl der Gemeinde im öffentlichen Rat. Nicht anders wurde die Stimmung der Frommen in der makkabäischen Zeit; die weltlichen Sorgen um das Gemeinwohl überließ man dem Fürstenhaus und der Aristokratie. Die Frommen wurden zu Verrätern an ihren Fürsten, nationale Pflichten kennt ihr Katechismus nicht. Und naturgemäß steigerte sich diese Stimmung in der herodianischen und römischen Zeit mit Ausnahme der wenigen Jahrzehnte, in denen der nationale Fanatismus alle mit sich fortriß. Und wie wenig die einfachsten bürgerlichen Tugenden in diesem Volk vorhanden waren, zeigen die überaus kläglichen Vorgänge, die von Anfang bis zu Ende den letzten jüdischen Verzweiflungskampf begleiten.

Im ganzen herrscht hier ein überaus weiter Abstand zwischen der Ethik des Prophetentums und des späthellenistischen Judentums. Die prophetische Verkündigung ist im besten Sinn volkstümlich: daß Recht und Gerechtigkeit herrsche im Lande, ist ihr Hauptziel; die Ethik des späthellenistischen Judentums — übrigens ist auch die Ethik des Neuen Testaments auf diesem Boden gewachsen — geht am nationalen und öffentlichen Leben gleichgültig vorüber.

Dafür öffnet sich nun mehr und mehr ein weites Gebiet der ethischen Betrachtung: das individuelle, private und gesellschaftliche Leben in allen seinen konkreten Einzelheiten, Bedingtheiten und Gestaltungen. Hier findet eine starke Weiterbildung, eine nicht unbeträchtliche Verfeinerung und Abtönung des sittlichen Urteils auf allen Gebieten statt. Es scheint, als wenn das Griechentum hier der Lehrmeister des Judentums gewesen ist. Welch eine reiche und mannigfaltige Welt tut sich in den Sprüchen Salomos und beim Siraziden auf! Alle Kreise des Lebens werden in die Betrachtung hineingezogen: das Verhalten von Eltern und Kindern, von Mann und Weib, Herren und Sklaven, Herrin und Magd, von Freund zum Freunde, Nachbar zum Nachbarn; das Verhalten gegenüber den Armen und Notleidenden, den Kranken, die Trauer um die Toten, der Wert der guten Gesellschaft, das Benehmen bei Gesprächen, der Wert einer guten Unterhaltung, die gesellige Mahlzeit, ihr Schmuck: Musik und weise Gespräche, das gesittete Betragen bei ihr, der Verkehr mit den Mächtigen, das Verhalten bei Hofe, — man könnte noch lange in dieser Betrachtung fortfahren. Auch auf das Verhalten der einzelnen Stände, auf Handwerker und Bauer, Kaufmann, Schriftgelehrten und Arzt, richtet der Weise sein Augenmerk, so daß die Ethik einen starken Zug ins Soziale bekommt. Ueberall finden wir eine außerordentliche Bereicherung und Verfeinerung der Ethik, teilweise nicht ohne direkten unmittelbaren Einfluß der humanen hellenistischen Popularethik, die, durch stoisch-kynische Wanderprediger auf den Gassen und Märkten verkündigt, jedermann zugänglich war[1]. Manche der hier auftretenden ethischen Einzelausführungen sind wohl auf diesem Boden gewachsen. — Auf diesem Gebiete hat die im Judentum stattfindende Entwicklung unmittelbar dem Evangelium vorgearbeitet, reiche Schätze wurden hier, freilich als verworrene Masse, aufgehäuft. Es mußte der Meister kommen,

[1]) Zu vergleichen ist Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe in Wendland und Kern, Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil. u. Rel. 1895, S. 1—75. Derselbe in seiner Schrift über die Therapeuten Jahrb. f. klass. Philol. Supplem. Bd. 22 1896, 709—715; R. Bultmann, Der Stil der paulin. Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen 1910 (Forschungen, Heft 13). — Ueber Philos quod omnis probus liber und dessen Anlehnung an stoische Vorlagen: Wendland, Archiv f. Gesch. d. Philos. I 1888, 509—517; Hense, Rhein. Museum Bd. 47, 1892, 219—240; über Philos Vorlagen im allgemeinen vgl. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb 8—154.

der die Schätze sichtete und Einheit und Ordnung in sie brachte. Aber auf diesem Grunde erwuchs die Verkündigung Jesu mit ihrem wundervollen Reichtum und ihrer lebendigen anregenden Anschaulichkeit auf dem Gebiet des konkreten sittlichen Lebens. Und wie hat die jüdische Spruchweisheit in der frühchristlichen Literatur — ich nenne Jakobus, die Didache, die Clemensbriefe, Barnabas, den Hirten des Hermas – weitergewirkt!

5. Ein sich gleichbleibender Grundzug durchzieht die jüdische Moral. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß der jüdischen Ethik der Heroismus, die starken Stimmungen und Antriebe fehlen. Mehrfache Gründe wirken hier zusammen. Sie ist nicht, wie die des jungen Christentums, von einem hinreißenden Gedanken — dem eschatologischen — beherrscht. Auch tritt das vaterländische Element in ihr zurück. Sie hat endlich durchweg einen negativen Charakter; sie sagt dem Menschen mehr, was er lassen, als was er tun soll: »*Was Du nicht willst, daß man Dir tue, das tue auch dem andern nicht!*«

So ist der Grundcharakter der jüdischen Ethik besonnene Klugheit im guten Sinne des Wortes, ruhiges Maßhalten, ruhige nicht übertreibende Güte und Freundlichkeit. Oberster Gesichtspunkt ist etwa die Gerechtigkeit (צְדָקָה *δικαιοσύνη*), die zugleich Güte (רַחֲמִים חֶסֶד *ἐλεημοσύνη*) und Billigkeit ist, die jedem das Seine zukommen läßt[1]. Freundlichkeit, Leutseligkeit, Demut[2] und Vermeidung des Hochmuts, Höflichkeit und Zuvorkommenheit[3], Hilfsbereitschaft in den Nöten des alltäglichen Lebens[4], Friedfertig-

[1]) Sir 18 13: *ἔλεος ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ*; vgl. Sir 17 14. — Jub 20 2 (Gerechtigkeit üben und ein jeder seinen Nächsten lieben). 36 7 f. »*Daß ihr ihn fürchtet und ihm dienet, und daß ein jeglicher seinen Bruder liebe in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit*«. Das Gebot der Liebe wird besonders stark und häufig in den Testamenten betont. Test. Iss. 7: »*Den Herrn liebte ich mit aller Kraft, ebenso liebte ich auch jeden Menschen*«. Gad 4 (die Liebe macht auch die Toten lebendig): »*Der Geist der Liebe wirkt durch Langmut zusammen mit dem Gesetz Gottes, die Menschen zu erretten*«. Benj. 3: »*Fürchtet den Herrn und liebt den Nächsten*«. — Die Pflicht der Güte und des Wohlwollens wird hier und da auch ausdrücklich auf das Verhalten gegen die Tiere ausgedehnt. Test. Sebul. 5; II Hen 58, 59. Die Grenzen der jüdischen Ethik vergegenwärtigt uns ein Wort R. Samuels des Kleinen P. Aboth IV 19: »*Wenn der Feind fällt, freue dich nicht ... Der Ewige könnte es sehen, und es mißfiele ihm, und er wendete von ihm seinen Zorn*«.

[2]) Vgl. z. B. Sir 3 17 ff., 10 28 »*mein Sohn in Demut ehre dich selbst*« (vgl. 1 30, 3 26 ff., 10 7. 18); Tob 4 13; Gad 5; Jos 10; II Hen 63 4. Hillel: »*Meine Erniedrigung ist meine Erhöhung und meine Erhöhung meine Erniedrigung*«. Levit. R. c. 1 5 (Bacher I² 5 f.).

[3]) Von R. Jochanan b. Zakkai wird besonders gerühmt, daß niemand ihm jemals mit einem Gruß zuvorgekommen sei. Berach. 17 a; Wünsche I 39.

[4]) Sir 4 1 f. 7 32 u. ö.; Tob 4 16; Test. Seb. 7: (Mit dem Bedürftigen) »*habet Mitleid in aufrichtigem Erbarmen*« (ebendort Uebertreibungen dieses Gebots) Benj. 4; II Hen 9 (»*Hungrige speisen, Nackende kleiden, die Gefallenen aufrichten, den Waisen helfen.*«) 42 8–9 (Rez. B.), 51 2: »*Helfet dem Gläubigen in der Trübsal*« 63 1.

keit [1], Geduld [2] mit den Schwächen der andern, Sanftmut, Versöhnlichkeit [3], Vermeiden unnötiger Feindschaft, Vermeiden des Zornes [4] und aller Leidenschaft [5], Genügsamkeit in allen Dingen [6] sind die immer wiederkehrenden Forderungen. Das Lebensideal eines Hillel, Gamaliel, Jochanan ben Zakkai ist etwa mit diesen Worten umschrieben. Nur vergegenwärtige man sich immer dabei, daß dieses ethische Ideal seine Schranken an den Grenzen des Volkes und der frommen Gemeinschaft hat, die nur hier und da bei Einzelnen durchbrochen oder durch den Missionsgedanken aufgehoben werden.

Dabei gelten dann die Werke der Wohltätigkeit, wie wir bereits sahen, als besonders wertvoll. Vor allem wird das Almosengeben wieder und wieder empfohlen und sein Wert für dieses und jenes

[1]) Hillel und Jochanan ben Zakkai gelten vor allem als Muster einer freundlichen, friedfertigen Gesinnung. Bacher I² 28 f. — Hillel, P. Aboth I 12: »*Sei ein Schüler Aarons, liebe und verfolge den Frieden*«. Vgl. R. Chaninas (um 70) Ausspruch über den Frieden, Siphra z. Numeri c. 42. Bacher I² 51. Simon ben Gamliel, P. Aboth I 18: »*Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Wahrheit, dem Recht und dem Frieden*«. II Hen 52 11: »*Selig ist, welcher Frieden und Liebe pflanzt*«.

[2]) Sir 28 2: »*Erlaß das Unrecht Deinem Nächsten und alsdann werden, wenn Du darum bittest, Deine Sünden vergeben werden*« (vgl. 28 3–7. 8). Test. Sebulon 8: »*So barmherzig wie der Mensch gegen seinen Nächsten ist, ist es der Herr gegen ihn*«. Im Testament Joseph ist dieser der Typus der friedfertigen vergebenden Liebe (vgl. Sebul. 5, Benj. 2 f.). II Hen 50 4. Ein Spruch R. Gamaliels lautete: »*Jeder, der sich der Menschen erbarmt, über den erbarmt man sich vom Himmel*«. Schabbath 151 b (vgl. Bacher I² 94); vgl. auch die schönen Abmahnungen vor vorschnellem und übereiltem Richten. Gad 4; P. Aboth I 6, II 4.

[3]) Vgl. die schöne an Mt 18 erinnernde Stelle Gad 6: »*Liebt einander von Herzen, und wenn einer gegen Dich sündigt, so sage es ihm in Frieden und schaffe das Gift des Hasses weg und halte in Deiner Seele die Bosheit nicht fest. Und wenn er bekennt und bereut, so vergib ihm; wenn er leugnet, so streite nicht mit ihm ... Wenn er nun leugnet und sich schämt, wenn er überführt wird und Ruhe hält, so stoße ihn nicht mit Gewalt fort.*« II Hen 50 2: »*Jetzt nun meine Kinder verbringt in Geduld und Sanftmut eure Tage, damit ihr den endlosen Aion ererbet*«. 50 3: »*Einen jeden Schlag ... und jedes böse Wort erduldet um des Herrn willen*«. 42 13 (Erbarmen und Sanftmut). 44 4 (vgl. Hermas Mandat. V 1, VI 2 3, VIII 10).

[4]) Vgl. Sap 2 19 (Sanftmut des Gerechten). Besonders häufig sind die Abmahnungen von Zorn und unnötigem Haß Sir 1 21 ff., 10 18, 27 30, 28 1: »*Wer sich rächt, wird Rache vom Herrn erfahren*«; vgl. Gad 3, 4, 5; Dan 2—4; II Hen 44 2 f.; R. Eliezer, P. Aboth II 10: »*Sei nicht geneitg zu zürnen*«. R. ben Soma, P. Aboth IV 1. Hermas Mand. V 1 3: *ἐν γὰρ τῇ μακροθυμίᾳ ὁ κύριος κατοικεῖ, ἐν δὲ τῇ ὀξυχολίᾳ ὁ διάβολος.*

[5]) So wird auch besonders vor allem Neid gewarnt. Gad 7 1: »*Wenn einer mehr Glück hat als ihr, so betrübt euch nicht, sondern betet auch für ihn, daß er vollkommeneres Glück habe ... Wenn aber auch einer von den Bösen reich wird ... so beneidet ihn nicht; das Ziel, das der Herr setzt, wartet ab*« (vgl. Sim. 4; Issach. 4).

[6]) Benj. 6: »*Er (der gute Mann) sieht nicht leidenschaftlich auf das Vergängliche, noch sammelt er Reichtum für die Vergnügungssucht*«. Issach. 4: »*Der Einfältige begehrt nicht Gold ... nach mannigfaltiger Speise verlangt er nicht, ausgezeichnete Kleidung will er nicht, lange Zeit zu leben setzt er nicht voraus ... für die Schönheit des Weibes hat er kein Organ*« (vgl. Hermas Mandata VI 2 5).

Leben gepriesen (s. o. S. 140 f., 180). Auch die übrigen Handlungen der Barmherzigkeit und notlindernden Nächstenliebe werden besonders hervorgehoben und unter einem Terminus zusammengefaßt [1].

Hier und da gewinnen die ethischen Ermahnungen auch im Judentum einen hohen idealistischen Schwung. II Hen 66 6 (Rez. A):

»*Wandelt meine Kinder*
In Langmut, in Sanftmut, in Kränkung, in Leid,
In Treue, in Gerechtigkeit, in Schwachheit, in Schande,
In Schlägen, in Anfechtungen, in Blöße, in Beraubung

und liebt einander, bis daß ihr hinausgeht aus dem Aion der Schmerzen, um Erben des endlosen Aions zu werden«.

Auch eine spätere Stelle mag hier noch erwähnt werden: »*Diejenigen, welche gedemütigt werden, aber nicht wieder demütigen, die ihre Schmähungen hören, aber nicht wieder schmähen, die aus Liebe* (zu Gott) *handeln und sich der Heimsuchungen freuen, über sie gilt: die Gott lieben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht*« Gittin 36 b (Köberle 505). Aber solche Klänge hochgespannter Begeisterung sind eben doch selten, so daß man z. B. versucht ist zu fragen, ob nicht christliche Bearbeitung den nicht sicher stehenden Text von II Hen 66 6 beeinflußt hat.

Ein weiteres Grunddatum der jüdischen Ethik erklärt sich aus dem Gegensatz gegen das Heidentum: die Scheu und die immer wiederkehrende Warnung vor aller geschlechtlichen Versündigung und Unreinheit. Namentlich tritt dieser Grundzug in den Diasporaschriften des Judentums heraus. Das Judentum ist sich bewußt, hier seine ethischen Unterschiedslehren gegenüber dem Heidentum zu besitzen. Unkeuschheit, Prostitution, Päderastie, Aussetzen der Kinder sind die Kernlaster des Heidentums. Die Abmahnungen von diesen Lastern nehmen daher in der hellenistisch-jüdischen Literatur einen außerordentlich breiten Raum und oft die erste Stelle ein [2]. Es ist kein Zufall, daß bereits in einer sehr alten Ueberlieferung der LXX im Dekalog das Verbot des Ehebruchs vor das des Mordes, also an die Spitze der Gebote der zweiten Tafel tritt [3]. Aber auch für das palästinensische Judentum wird die Unkeuschheit und

[1]) Köberle, Sünde und Gnade 506; vgl. noch II Hen 42 8 f.

[2]) Vgl. Sib. III 594—600; II 259, 280—283; Sap 3 13. 16, 4 6, 14 23 f.; II Hen 10 4, 24 2; Jub 20 4, 30 8. In Philos Hypothetica (Eus. Pr. Ev. VIII 7 1) stehen die Ausführungen hierüber allen anderen voran. — Ebenso beginnt Jos. Ap. II 199 ff. gleich nach der Darlegung der religiösen Pflichten der Juden mit Ausführungen über die wahre Sittlichkeit und die rechte Ehe. Vgl. Ps.-Phokylides 175—206. In den Mandaten des Hermas wird zuerst die ἁπλότης (II), dann die ἀλήθεια (III), dann die ἁγνεία empfohlen (IV; vgl. XII 1 2).

[3]) Als Zeuge tritt bereits Philo ein, de decalogo § 121 M. II 201; vgl. auch die Anordnung de leg. spec. III M. II 299 ff. (anders Jos. A. III 92). Im NT vgl. Rm 13 9; Jac 2 11; Lc 18 20 (Mc 10 19 HSS, anders Mt 19 18; Mc 7 21 HSS, anders Mt 15 19).

geschlechtliche Unreinheit das Hauptlaster. Die Unzucht, welche die Engel mit den Menschentöchtern trieben, gilt in den Henochbüchern und verwandten Schriften als die Quelle alles Uebels. Die Beispiele des Falles der Patriarchen Ruben und Juda werden mit besonderer Eindringlichkeit vorgehalten Rub. 4, 5; Juda 14, 18. Auch für Paulus steht im Lasterkatalog die Unzuchtsünde fast immer allen andern voran: I Cor 5 10 f., 6 9 f.; II Cor 12 21; Gal 5 19; Rm 1 29 ff., 13 13; Col 3 5; vgl. Eph 5 3. 5; Apc Jo 22 15. Auch im Gemeindeleben der jungen christlichen Kirche gilt *πορνεία* neben der Beteiligung an Götzenopfermahlzeiten (*εἰδωλόθυτα φαγεῖν*) als schlechthinniger Scheidungsgrund. Den Ketzern der apokalyptischen Sendschreiben werden diese beiden Dinge vorgehalten, im sogenannten Aposteldekret ist beides verworfen.

6. Unter den einzelnen Gebieten des sittlichen Lebens steht das Verhältnis von Eltern und Kindern, wie dies nicht anders zu erwarten, oben an. Daß die Pflichten der Kinder gegen die Eltern im Dekalog unmittelbar hinter den religiösen und kultischen Pflichten standen, ist nicht vergessen. Die Legende des Tobitbuches verherrlicht die treue Kindesliebe und schildert Kinder- und Elternliebe in ihren einzelnen feinen Zügen. Tob 4 3–5 werden unmittelbar hintereinander die Pflichten gegen die Eltern und gegen Gott genannt. Der Sirazide stellt die Kindespflichten ganz an den Anfang seines Buches 3 1 ff. Die griechische Sitte, neugeborene Kinder auszusetzen, war den Juden ein furchtbarer Greuel, wie auch das Verbrechen gegen das keimende Leben. Ganz gleichartig ist hier das sittliche Urteil in der hellenistischen Literatur [1].

Weniger hoch steht die ethische Schätzung des Verhältnisses von Mann und Weib. Die alte orientalische Ueberzeugung von der Minderwertigkeit des Weibes wirkt noch stark nach. Zahlreiche Beweise sprechen dafür. Vor allem ist an die jüdische Eherechtspraxis, die nur ein Entlassen der Frau durch den Mann, keine von der Frau ausgehende Scheidung kennt, hier zu erinnern. Die Frau gehört auch in dieser spätern Zeit noch immer auf eine Stufe mit Kind und Knecht. Frauen, Sklaven und Kinder sind nicht verpflichtet, das Schma' zu sprechen Berach. III 3 (s. o. S. 191). Wenn mindestens drei Israeliten zusammen sind, müssen sie das Tischgebet gemeinsam sprechen; Frauen, Sklaven und Minderjährige zählen dabei nicht mit, Berach. VII 2. Denn »*auch hundert Frauen gelten ja nur wie zwei Männer*« Berach. 45b.

[1]) Philo (Eus. Pr. Ev. VIII 7 2): »*Wenn Du nicht durch die Tat allein, sondern auch durch ein zufälliges Wort gegen Gott selbst ... ja auch gegen Vater und Mutter oder Deinen Wohltäter frevelst, so steht gleicherweise der Tod darauf*«. Ph. Phokylides v. 8: *πρῶτα θεὸν τίμα. μετέπειτα δὲ σεῖο γονῆας.* Jos. Ap. II 206: »*Die Verehrung der Eltern hat er zu zweit nach derjenigen Gottes angeordnet*«. A. IV 262: »*Bedenke ... daß Gott über Vergehen gegen die Eltern zürnt, da er selbst der Vater des ganzen Menschengeschlechts ist*«. Vgl. Köberle, Sünde und Gnade 504.

Noch heute betet man das aus ältester Zeit überlieferte Gebet in der Synagoge: »*Ich danke Dir, Gott, daß Du mich nicht als Ungläubigen . . . als Knecht . . . als Frau*[1] *geschaffen hast*« (während die Frauen dafür danken, daß Gott sie nach seinem Wohlgefallen geschaffen hat). Die Frau gilt vielfach wesentlich als eine Quelle der Gefahr und der Versuchung. Schon der Sirazide geht hier voran. Er kann sich nicht genug tun, die Sorgen des Vaters um seine heranwachsende Tochter zu beschreiben, daß sie nicht verderbe. »*Mein Sohn, halte Deine Tochter in strengem Gewahrsam.*« An dem Zimmer, wo sie wohnt, soll kein Fenstergitter sein 42 9 ff., vgl. 7 24, 22 3. Von einer der ältesten Autoritäten der Mischna ist das Wort überliefert: »*Sprich nicht viel mit dem Weibe*« und hinzugefügt wird: »*Vom eigenen Weibe ist das gemeint, wie viel mehr gilt dies vom Weibe eines andern*« P. Aboth I 5; vgl. Sir 19 2. Bei Hillel, P. Aboth II 7 heißt es: »*Viel Weiber, viel Zauberei, viel Mägde, viel Unzucht*«. Auch wirkt die Betrachtung nach, die schon der Sirazide anschlägt: »*Von einer Frau stammt der Anfang der Sünde her und um ihretwillen sterben wir alle*« 25 24.

Demgegenüber ist allerdings hervorzuheben, daß die Ehe, und zwar in der durchschnittlichen Praxis[2] die Einehe, als eine heilige Einrichtung, der Zweck der Ehe: Erzeugung der Nachkommenschaft, Fortpflanzung des Menschengeschlechts als von Gott gewollt in Ehren steht. Hier ist trotz der minderwertigen Schätzung der Frau die Auffassung gerade in der späteren Zeit besonders gegenüber der früheren alttestamentlichen Zeit ernster und idealer geworden. Job 31 9 ff. gibt hier für das sittliche Urteil den Ton an. »Die Ehe ist eine geweihte Institution, schon der Terminus Kidduschin bezeugt das« (Wünsche, Neue Beiträge 221). Die volkstümliche Ethik des Judentums stand hier im Vergleich höher als die seiner Umgebung. Mit Stolz war man sich auch dieses Vorzuges vor der Heidenwelt bewußt. Eine Erzählung wie die des Tobitbuches verschafft uns einen starken Eindruck davon, was Ehe und Familie für das jüdische Volk bedeuteten. Dagegen ist

[1]) Das Gebet ist alt. Nach Tosephta Berach. VII (VI) 18 kennt bereits Jehuda ben Ilai (2. Jahrhundert) es in der Form: »*Gepriesen sei Gott, der mich nicht als Heiden . . . Weib . . . Unwissenden erschaffen hat*« (Bacher II 202). In der obigen Form zuerst Menachoth 43 b (Var.). Es fragt sich, welche Form älter ist. Die letztere ist auch im Persischen nachweisbar. In bemerkenswertem — kaum zufälligen? — Gegensatz zu ihr steht das Wort des Paulus Gal 3 28; vgl. D. Kaufmann, Monatsschr. f. Gesch. d. Judent. XXXVII 14 ff.

[2]) In der Theorie ist die Vielweiberei nicht überwunden. »Die Talmudisten stellen die Regel auf, daß kein Jude mehr als vier Weiber zugleich und der König deren höchstens achtzehn haben dürfe.« Benzinger Art. Familie und Ehe b. d. Hebräern RE³ V 743. Sanhedrin II 4. — Edujoth IV 8 setzt die Sitte der Nebenfrauen einfach voraus. Jebamoth 65 a erklärt freilich die Einführung der Polygamie durch den Mann als einen Ehescheidungsgrund für die Frau. — Das in der Praxis Uebliche scheint allerdings weithin die Monogamie gewesen zu sein.

man allerdings in rabbinischen Kreisen geneigt, die Ehe und das Familienleben zu den niederen Dingen dieses Lebens zu rechnen, über denen das Gesetzesstudium und der Verkehr mit gleichstrebenden Genossen himmelhoch erhaben ist. Hier gerade scheint die Ueberzeugung von der Minderwertigkeit der Frau nachgewirkt zu haben[1]. Ein Zeugnis dafür bleibt die starke Leichtfertigkeit, mit der man in der Schule Hillels, zu der doch gerade die Träger der jüdischen Frömmigkeit gehörten, die Frage der Ehescheidung behandelte. In Ausdeutung von עֶרְוַת דָּבָר Dt 24 1 behauptete man hier, daß das Verderbenlassen einer Speise, das Kennenlernen einer schöneren Frau (R. Akiba!) als Ehescheidungsgrund für den Mann gelten könne[2]. Alle Kunststücke jüdischer Apologetik können den Tatbestand nicht aus der Welt schaffen. Es soll dabei gern zugestanden werden, daß die Praxis dieser Gelehrten besser war als ihre Theorie. Auch mag hervorgehoben werden, daß die Schule Schammais widersprach und Ehescheidung nur im Ehebruchsfall gelten lassen wollte. Später mag eine ernstere Auffassung mehr und mehr zur Herrschaft gekommen sein. Gittin 90 b heißt es: »*Wer sich von seinem Weibe scheidet, über den vergießt der Altar sogar Tränen*«. Aber man darf über dem mancherlei Ernsten und Guten die tiefen Schattenseiten nicht vergessen, die sich auf diesem Gebiet der jüdischen Ethik finden. Die Urteile des Paulus über die Ehe und die Frau I Cor 7, 11 10 sind doch (abgesehen von ihrer asketisch eschatologischen Haltung) darauf zurückzuführen, daß er durch die Schule der Rabbinen hindurchgegangen ist.

Hervorgehoben aber soll noch werden, daß trotz aller Unterschätzung der Frau und trotz der starken, durch den Gegensatz gegen den Hellenismus noch verstärkten Scheu vor geschlechtlicher Unreinheit und Befleckung eine eigentlich asketische Stimmung im Judentum niemals aufgekommen ist[3]. Hier und da finden

[1]) P. Aboth I 5: »*Daher sagten die Weisen: Jeder, der viel mit dem Weibe spricht, zieht sich Unheil zu, vernachlässigt die Worte der Thora und ererbt am Ende die Hölle.*« Vgl. auch den Ausspruch des mit seiner Frau in Unfrieden lebenden R. Chias: »*Es ist schon genug, daß sie unsere Kinder erziehen und uns vor sündhaften Gedanken bewahren*«. Jebamoth 63 a (Wünsche, Beiträge 221).

[2]) Gittin IX 10 und 90 a; Strack-Billerbeck I 313 f.; Schürer II 576 f. Das alles erscheint, mit den übrigen Beweisen für die Geringschätzung der Frau zusammengehalten, doch recht bedenklich und war sicher mehr als reine Theorie.

[3]) Vereinzelte Spuren sind allerdings auch hier vorhanden. Bemerkenswert ist hier bereits die Stelle Tob 8 7. Henoch empfängt seine Visionen vor der Verheiratung I Hen 83. — Ganz asketisch klingt bereits das Lob der Frommen I Hen 108 7–9. Die lange Witwenschaft der Judith wird betont Judith 8 4, 9 4. 9, ebenso, daß sie sich nicht wieder verheiratet habe 16 23; vgl. Lc 2 36 f. Nach Test. Iss. 2 hat Rahel »das Beilager des Mannes verschmäht und die Enthaltsamkeit erwählt«. Vgl. Apc Jo 14 4. Das Dogma von der wunderbaren Geburt Jesu kann sehr gut bereits auf jüdischem Boden entstanden sein, aber es hat mit asketischer Einschätzung der Ehe ursprünglich nichts zu tun. Vgl. zur Frage der Askese im allgemeinen Köberle 518, 562 f.

wir wohl einzelne Spuren einer solchen Tendenz, aber im ganzen blieb das Judentum von diesem Abwege fern und hat an dem gottgewollten Zweck der Ehe durchaus festgehalten. Pauli Hinneigung zur Askese (I Cor 7) wird nicht aus seiner rabbinischen Vergangenheit zu erklären sein.

Hingewiesen mag in diesem Zusammenhang werden auf die schöne Stelle, in welcher der Sirazide in hellenischem Geist den Wert der Freundschaft feiert 6 14 ff. Nach der Ueberlieferung Berach. 12 a (Goldschmidt I 42) sprach die abtretende Priesterwache zur ankommenden: »*Der seinen Namen in diesem Hause wohnen läßt, lasse unter euch Liebe, Brüderlichkeit, Friede und Freundschaft wohnen*«.

Was die soziale Gliederung des Volkes betrifft, so steht natürlich der Stand des Schriftgelehrten in der allgemeinen Schätzung obenan. Ihn hat bereits Sirach als den ersten und besten seiner Zeit verherrlicht (c. 39). Philos Lebensideal ist das des ruhigen und von allem weltlichen Treiben und allen politischen Händeln zurückgezogenen Gelehrten-(Philosophen-)Standes. In den Testamenten (Levi 13) finden wir eine überschwengliche Verherrlichung dieses Standes.

An diesem Punkt kommen neue ethische Antriebe zur Geltung. In dem Kreise der Gelehrten entwickelte sich ein besonders inniges Leben der Gemeinschaft. Der Wert dieses Lebens der Gemeinschaft wird lebhaft empfunden. Bedeutsam sind hier die Aussprüche Hillels: »*Sondere Dich nicht von der Gemeinde ab*« P. Aboth II 4. »*Wenn ich für mich allein bin, was bin ich?*« I 14. Das innige Verhältnis von Lehrer und Schüler bildet sich heraus. Schon der Sirazide mahnt: »*Wo viele Alte beisammen sind, da stelle Dich hin, und wer weise ist, an den schließe Dich gern an*« 6 34 (fehlt in H.). Vielleicht nur etwas jünger ist der Ausspruch Joses ben Joëser: »*Es sei Dein Haus ein Haus der Zusammenkunft für Weise, bestäube Dich mit dem Staub ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Worte*« P. Aboth I 4 vgl. I 1, 6 (16). Im Testament Asser 2 wird unter den Merkmalen der Unfrommen aufgezählt: »*Den Lehrer des Gesetzes des* (?) *Herrn verachtet und erzürnt er*«. Zusammenfassend ist das schöne Wort R. Eleazars ben Schammua: »*Es sei die Ehre Deiner Schüler Dir so lieb wie die eigene, und die Ehre der Genossen wie die Ehrfurcht vor dem Lehrer, und die Ehrfurcht vor dem Lehrer wie die Ehrfurcht vor Gott*« (P. Aboth IV 12). Das Festhalten an der Ueberlieferung des Lehrers tritt unter den Gesichtspunkt der persönlichen Treue. »*Selig, wer bewahrt die Gründungen seiner Väter ... verflucht, der umkehrt die Festsetzungen seiner Vorfahren*« II Hen 52 9. Gegen einen einseitigen Intellektualismus suchte man sich nach Kräften in diesen Kreisen zu wehren. An sehr vielen Stellen wird als Endziel des Thorastudiums die Praxis und das Tun mit aller Energie hervorgehoben. Simon ben Gamliel, P. Aboth I 17: »*Nicht*

die Lehre ist die Hauptsache, sondern die Tat. Und wer viel Worte macht, bringt Sünde zuwege« (vgl. III 10, 18)[1].

Neben dem Schriftgelehrtenstand steht der Handwerkerstand in besonderer Achtung. Schon der Sirazide preist, wenn er auch den Stand des Schriftgelehrten höher stellt, die verschiedenen Handwerke 38 24–34. Eine besondere Schätzung erhielt dieser Stand durch seine innige Verbindung mit dem des Schriftgelehrten. Seit alter Zeit galt es als Ehrenpflicht der Gelehrten, ihr Können umsonst und ohne Entschädigung darzubieten. »*Wer sich der Krone* (des Thorastudiums) *bedient* (zu Zwecken des Unterhalts), *schwindet dahin*« (Hillel P. Aboth I 13)[2]. So wurde es Regel, daß die Schriftgelehrten neben dem Studium ein Handwerk betrieben (s. o. S. 170). Wir wissen das aus dem Leben des Apostels Paulus. Schon von Schemaja wird das Wort überliefert: »*Liebe die Arbeit*« P. Aboth I 10. Aus späterer Zeit sei der Ausspruch Rabban Gamaliels ben Jehudas erwähnt: »*Schön ist das Thorastudium mit weltlicher Beschäftigung ... alles Thorastudium ohne Erwerb wird am Ende zunichte und zieht Sünde nach sich*« P. Aboth II 2. Der ganze Stolz des arbeitenden Handwerkers spricht aus den Worten, die nach Berach. 28 a der Köhler R. Josua ben Chananja zu dem reichen und vornehmen Oberhaupt der Rabbinen Gamaliel II sprach, als dieser zur Versöhnung ihn aufsuchte: »*Wehe dem Geschlecht, dessen Vorsteher Du bist. Du kennst ja nicht die Qual der Schriftgelehrten, wie sie ihren Erwerb herbeischaffen und wie sie sich ernähren*«. Kein Wunder, wenn sich der Stand der Handwerker bei den Rabbinen höchster Gunst erfreute[3].

Helles Licht fällt auf den Bauernstand. »*Hasse nicht die mühsame Feldarbeit und den Landbau, der vom Höchsten ins Leben gerufen wird*« (Sir 7 15 vgl. 20 28). Das ganze Testament Issachar ist der Verherrlichung der ἁπλότης dieses Standes gewidmet: »*Erwerbt euch die Einfalt ... liebet den Herrn ... beugt euren Rücken, um Ackerbau zu treiben, beschäftigt euch mit jeglicher Art von Feldarbeiten*« c. 5. »*Der Einfältige*

[1]) Natürlich läßt sich in der jüdischen Ueberlieferung auch gerade das Gegenteil belegen. Kidduschin 40 b: »*Das Forschen in der Thora ist von größerem Wert als das religiöse Handeln*«. Peah I: »*Das Forschen in der Thora geht über alles*«. Es war vom Standpunkt der Apologie des Judentums nicht gerade ein glücklicher Einfall, wenn Güdemann (*Monatsschr. f. Gesch. d. Judent.* XLVII 1903, 233) gegenüber der vorliegenden Charakterisierung der Religion des Judentums als der der Praxis und des Handelns diese Stellen heraushob. Zugleich ein Beleg dafür, daß man mit dem System der dicta probantia aus Mischna und Talmud beweisen kann, was man will.

[2]) Nach P. Aboth IV 5 gibt R. Zadok unter ausdrücklicher Beziehung auf diesen Ausspruch die Erläuterung: »*Mache sie (die Worte der Thora) nicht zu einer Krone, damit groß zu tun, und nicht zu einer Hacke, damit zu graben*«.

[3]) Vgl. den Lobpreis Gamaliels II über den Wert der Arbeit und des Handwerks Tos. Kiddusch. I 11. Bacher I² 95. Zum Ganzen: Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben zur Zeit Jesu. Hamburger RE Art. »Gelehrter« und »Unterhalt«. Schürer II 379.

begehrt nicht Gold, den Nächsten übervorteilt er nicht, nach mannigfaltiger Speise verlangt er nicht, ausgezeichnete Kleidung will er nicht« c. 4, vgl. c. 6. — Dagegen will man im palästinischen Judentum vom Stand des Handelsmannes nicht viel wissen. »*Wie zwischen Steinfliesen der Pflock hineingetrieben wird, so zwängt sich zwischen Verkauf und Kauf die Sünde ein*« (Sir 27 2). Den Ackerbau (offenbar zugunsten des Handels) verlassen, heißt für den Verfasser der Testamente die Gebote Gottes verlassen und dem Teufel anhangen Issach. 6 (vgl. Ps. Sal. 1). Hillel warnt: »*Wer allzuviel Handel treibt, kann nicht weise werden*« (P. Aboth II 5). Trotzdem ist unter dem Zwang der Verhältnisse das Diasporajudentum diesen dem palästinensischen Judentum verhaßten Weg gegangen. Hier wird sich auch das ethische Urteil anders gestellt haben. Ein schönes Lob der Arbeit und der Betriebsamkeit im allgemeinen singt der falsche Phokylides V. 153—174.

Eine anerkennende und nüchterne Stellung hat das Judentum im großen und ganzen, abgesehen von wild erregten Zeiten, dem heidnischen Regiment gegenüber eingenommen. Im jüdischen Tempel wurde für den römischen Kaiser geopfert. In den Synagogen war die Fürbitte für ihn Sitte, wie Philo in der Legatio ad Cajum stark betont. Beurteilte man das römische Reich letztlich als Satanswerk, so hielt man sich in pharisäischen Kreisen wenigstens von allem Revolutionären frei. Bezeichnend ist das Wort des R. Chananja (»Vorsteher der Priester«, also vor 70 n. Chr. Strack 121), P. Aboth III 2 a: »*Betet für das Wohl der Regierung. Denn wäre nicht die Furcht vor ihr da, so würde einer den andern lebendig verschlingen*« (Rm 13 4); II Hen 44 1: »*Wer das Angesicht des Königs schmäht, verabscheut auch das Angesicht des Herrn*« (vgl. Knopf, Das nachapostol. Zeitalter 112).

SIEBENTER ABSCHNITT

NEBENFORMEN DER JÜDISCHEN FRÖMMIGKEIT

KAPITEL XXII. DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN DEM PALÄSTINENSISCHEN JUDENTUM UND DER DIASPORA[1]

Wir haben das Judentum bis hierher als eine bei allen vorhandenen Schattierungen starke, geistige Einheit behandelt und dabei nur immer wieder gelegentlich die Unterschiede zwischen palästinensischem und Diaspora-Judentum gestreift. Was im einzelnen bereits an verschiedenen Stellen gesagt ist, das sei hier zu einem kurzen Ueberblick noch einmal zusammengefaßt.

Die Unterschiede sind mannigfach und tiefgreifend. Das Judentum der Diaspora lebt in der Tat in einer sehr andersartigen kulturellen Gesamtlage. Die engen Verhältnisse des kleinen Heimatlandes hat man hier hinter sich gelassen. Die Juden in Palästina gehören zum größten Teil dem Bauernstande, dem Handwerkerstande oder dem der Gelehrten an. Ueber den Kaufmann urteilt man zu des Siraziden Zeiten nicht günstig. Hochgepriesen ist das schlichte einfache Leben des Bauern, wie es den Verhältnissen des Landes entsprach (Test. Issach. 5 f. s. o. S. 430). Das Judentum der Diaspora mußte den Ackerbau von vornherein ganz aufgeben. Im Durchschnitt haben wir hier Großstadtbevölkerung. Das Handwerk wird auch hier gepflegt sein. Aber vor allem entwickelt sich der Diasporajude zum Kaufmann. Der erste hellenisierte Jude, den wir genauer kennen lernen, der Tobiade Joseph, zeigt in ausgeprägter Form den Typus des Handelsjuden (Jos. A. XII 160 ff. s. o. S. 64). Unter anderem finden wir Juden im zweiten Jahrhundert als Flußzoll- und Staatsdomänenpächter in Aegypten (Schürer III 49, 717; Josephus Ap. II 64). In der

[1]) Vgl. den zusammenfassenden kleinen Aufsatz von Siegfried, Die Episode des jüdischen Hellenismus i. d. nachexilischen Entwickl. d. Judent. Jahrb. f. jüd. Literatur u. Gesch. III 1900, S. 42—60, ferner den Artikel »Hellenism« in der Encyclopaedia Biblica II 1901 von Jülicher. Deißmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus. N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1903, S. 161—177. Reiches Material bei Schürer III 1—188. Einseitig, aber hier und da brauchbar: Friedländer, Gesch. d. jüd. Apologetik 1903.

Zeit der dritten Kleopatra und des Mithridates (um 100 v. Chr.) erfahren wir, daß die Juden — wahrscheinlich doch die jüdischen Bankherren von Alexandria — auf Kos 800 Talente deponiert hatten. Wir hören später noch des öfteren von diesem und jenem reichen jüdischen Bankherrn. Wir dürfen uns denken, daß der geringere Durchschnitt der Diasporajuden schon in unserer Zeit das Trödlergewerbe betrieb. Die Atmosphäre, in der das Judentum der Diaspora lebte, war eine völlig andere. Und die Sprache trennte die beiden Kreise des Judentums. Die Diaspora sprach griechisch. Philo nennt die griechische Sprache »unsern Dialekt« (de congressu quaer. erud. causa 44 M. I 525). Durch die griechische Uebersetzung der Bibel wurde es ermöglicht, daß der Jude seine Sprache gänzlich verlernen konnte, ohne seine Religion aufzugeben. Aber ohne Einfluß blieb der Wandel der Sprache natürlich nicht. Mit ihr veränderte sich hier bis zu einem gewissen Grade die Vorstellungswelt, die ganze Art zu denken, die Form der Begriffsbildung. Der Jude blieb im Ausland doch nicht nur Jude. Die Neigung für die Stadt und das Land, in dem man wohnte, drängte sich — man mochte wollen oder nicht wollen — mit unwiderstehlicher Macht auf. Blieb man auch vielfach in besonderen Judenvierteln beieinander: in einer ganzen Reihe von Städten mischte sich das Judentum unter die heidnische Bevölkerung, kam in die mannigfaltigste Berührung mit ihr und wurde hier und da ein einflußreicher Teil des öffentlichen Lebens, freilich unter starken Reibungen und so, daß ihm die wirkliche Gleichberechtigung mit den »Bürgern« wohl durchweg versagt blieb. — Der Zusammenhang mit dem Heimatlande lockerte sich. Wenn man auch zu den Festen nach Jerusalem in Massen wallfahrtete, so werden doch die meisten Diasporajuden Jerusalem und den Tempel höchstens einmal im Leben gesehen haben. Man zahlte die jährliche Tempelsteuer, aber sonst hörte der Zusammenhang mit dem Kult auf. Eine ganze Reihe von Gesetzesvorschriften, fast alle diejenigen, die auf den Kult und das Recht Beziehung hatten — man denke unter anderem auch an die Menge von Reinigungsvorschriften, welche die leichte Erreichbarkeit des Tempels voraussetzen — werden außer Kurs gesetzt. Und überdies verändert sich auch die ganze Struktur des religiösen Lebens in gewisser Hinsicht. Im ständigen Verkehr und Leben mit der Außenwelt gab das Judentum zwar seine Eigentümlichkeit nicht preis. Aber es lernte besser auf die Hauptsachen in seiner Religion achten. Man lernte erkennen, was der einfache Glaube an den einen Gott für den Juden bedeute, man schaute mit Hochgefühl auf den Polytheismus des volkstümlichen heidnischen Glaubens und die Unsicherheit der griechischen Philosophenschulen in den höchsten Lebenswahrheiten herab. Was der »Glaube« in der Religion bedeute, wurde hier klar. Stärker auch erkannte und betonte man die sittliche Seite

der jüdischen Religion; in Apologetik und Polemik stellte man die beschränkt-jüdischen Forderungen des Gesetzes zurück, enger knüpfte man das Band zwischen diesem und der Sittlichkeit. Daneben stellt sich eine gewisse Vergeistigung des Gottesgedankens ein. Stärker als im palästinensischen Judentum wird das Bestreben, alles niedrig Natürliche, schlechthin Sinnliche von Gott fernzuhalten. Man beginnt Gott mehr noch oder ebenso sehr in den gleichbleibenden Ordnungen der Natur als in der Geschichte zu suchen. Auch in der Eschatologie zeigt sich diese Neigung zur Vergeistigung. Der Gedanke der Auferstehung der Toten scheint in weiten Kreisen der Diaspora hinter dem des Fortlebens des Geistes zurückgetreten zu sein. Für das eigentlich Apokalyptische zeigt man nicht so viel Sinn. Vor allem aber sammelt die Diaspora — namentlich in den Großstädten — einen sehr beträchtlichen Kreis von Proselyten um sich. Das Judentum erfaßt hier mit besonderer Tatkraft, so wie es ihn in der Vergangenheit niemals erfaßt hatte, seinen Missionsberuf unter den Völkern. Und die Mission bekommt hier einen Zug und Schwung ins Große, während das Judentum Palästinas, auch wo sich der Missionssinn regt, in den ersten kümmerlichen Anfängen stecken bleibt. Die Mission aber weitet wieder den Gesichtskreis des Judentums. Je mehr Mission, desto weniger Streben nach Besonderheit und Ausschließung.

Das sind alles stark ins Gewicht fallende Verschiedenheiten. Doch darf auch die Kehrseite nicht verschwiegen werden. Wenn die Juden der Diaspora ihre Sprache verloren, so verstand auch der palästinensische Durchschnittsjude[1] die Sprache der heiligen Schriften kaum noch. Und das Aramäische, das an Stelle des Hebräischen trat, war bis zu einem gewissen Grade für den Orient, was das Griechische für den Okzident war: Handels- und Kultursprache. Wenn auch der Zusammenhang mit dem Heimatland und der volksmäßige Zusammenschluß in der Diaspora sich lockerte, so wurde doch auch hier das Judentum niemals zu einer bloßen Religionsgemeinde, es blieb auch hier das *ἔθνος Ἰουδαίων*; das ferne Heimatland, der ferne Tempelkult, die »Mutterstadt« Jerusalem erschienen in verklärtem Licht, die Diaspora blieb Kolonie. Umgekehrt aber sahen wir, wie sich auch für das palästinensische Judentum die Religion von der Nation löste und wie auch hier ein Mittleres zwischen einer Kirche und einer nationalen Gemeinschaft entstand. War die Teilnahme am Tempelkult für den auswärtigen Juden im Durchschnitt auf die indirekte Beteiligung durch die Tempelsteuer und einige wenige Augenblicke des Lebens beschränkt, so löste sich auch das palästinensische Judentum allmählich

[1]) Ein Unterschied bleibt zwischen den Führern der Frömmigkeit. Bei den palästinensischen Schriftgelehrten erhielt sich die Kenntnis der alten heiligen Sprache, während sie in der Diaspora auch den Hochgebildeten verloren gegangen zu sein scheint.

vom Tempelkult. Und der neue geistige Gottesdienst der Synagoge gibt das Merkzeichen für das religiöse Leben beider Kreise des Judentums. Fielen für die Diaspora im großen und ganzen Kultus und Recht, so blieb die Zeremonie. Und trotz alles Entgegenkommens gegen das Heidentum aus apologetischen Gründen gab man doch auch hier nicht das Geringste preis. Gerade im Ausland hat man von jeher die noch übrig gebliebenen Besonderheiten des Judentums, Sabbat und Feste, Speisegesetze und die nicht mit dem Tempelkult in Verbindung stehenden Reinigungsvorschriften auf das Stärkste gepflegt. Das Urteil der Außenwelt liefert den entscheidenden Beweis. Eine gewisse Vergeistigung des Gottesbegriffes pflegte auch die palästinensische Theologie. Die Eschatologie hat auch im palästinensischen Glauben einen schwankenden Charakter, wenn auch die realistische Auffassung überwog. Sammelte sich endlich um die Diasporagemeinden ein beträchtlicher Kreis von Proselyten, so blieb die jüdische Gemeinde der Kern, und die Proselyten blieben der Schweif. Der Verschmelzungsprozeß setzte sich nicht bis zur Entstehung einer reinen Religionsgemeinde durch.

Und neben jenen Unterschieden wie viel geistige Gemeinsamkeit! Es war in der Tat möglich, das gesamte Judentum als eine geistige Einheit darzustellen und zu erfassen. Dieses Urteil bestätigt uns auch die Durchschnittsliteratur der Diaspora. Es läßt sich keine ganz scharfe Grenzlinie zwischen der Literatur beider Kreise ziehen. Bei einer Reihe von Schriften — ich nenne z. B. das Tobitbuch, die Zusätze zu Daniel, das Buch Baruch, das slavische Henochbuch, das Gebet Manasse, den Brief des Jeremias — schwankt das Urteil. Soll man sie dem palästinensischen oder dem alexandrinischen Kreise zuweisen? Beim zweiten und dritten Makkabäerbuch, den Zusätzen zu Esther ist das Gewand griechisch, der Geist durch und durch palästinensisch jüdisch. Die Chroniken des Demetrius, Eupolemus, haggadistische Arbeiten wie die des Artapanus — von kleineren Bruchstücken sehe ich ab — könnte man sich ihrer inneren Art und Anlage nach — von Einzelheiten abgesehen — auch auf palästinensischem Boden denken. Wie viel spezifisch Palästinensisches ist selbst in den ersten Kapiteln der Sapientia! Die sibyllinische Literatur, die epischen und dramatischen Versuche eines Philo, Theodotus, Ezechiel tragen deutlich hellenistische Form; aber ein anderer Geist ist auch in ihnen kaum vorhanden. Nur gelegentlich zeigen sich seine Spuren.

Wenn man vom hellenistischen Judentum in seiner wesentlichen Unterschiedenheit vom palästinensischen redet, so denkt man in erster Linie an wenige literarische Erscheinungen: das vierte Makkabäerbuch, die Sapientia[1] (namentlich in ihrem zweiten und

[1]) Der Verfasser des vierten Makkabäerbuches kennt die griechischen vier Kardinaltugenden, den Begriff der ἀταραξία (8 26), er zitiert aus einem stoischen Werk den Aus-

dritten Abschnitt), die gefälschten Verse, Ps.-Aristeas, die Bruchstücke des Aristobul, Pseudo-Phokylides und zwei weit den Durchschnitt überragende einzelne Persönlichkeiten: Philo und Josephus. Man darf den Einfluß dieser einzelnen Persönlichkeiten und der Kreise, die hinter jener Literatur standen, nicht überschätzen. Wir haben es hier mit einer Bildungsschicht im Judentum zu tun, die, wenn nicht alles täuscht, nur so eben die Oberfläche deckte; die Masse des Diasporajudentums blieb unberührt von der neuen Bildung. Aus Philos Schriften geht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor, daß Philo als einsamer Mensch lebte und sich bewußt war, nur für einen engen und vertrauten Kreis zu schreiben und zu wirken. Für das Urteil der Außenwelt blieb das Judentum ein Fremdkörper, eine der hellenischen Kultur und dem Ideal der Humanität gegenüber harte und spröde Masse. Philo und seine Umgebung waren eine vorübergehende Episode. Als die Bedingungen, unter denen das gebildete alexandrinische Judentum entstand, die für das Judentum der Diaspora so außerordentlich günstigen Verhältnisse des augusteischen Zeitalters, sich änderten, da brachen jene Bestrebungen sehr bald in sich zusammen. Ueberraschend schnell bemächtigte sich nach der Zerstörung Jerusalems das Rabbinat von Jabne der Leitung des gesamten Judentums. Seitdem gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Diaspora und palästinensischem Judentum. Der Traum Philos von einer Versöhnung jüdischer und hellenischer Bildung blieb ein Traum.

Dennoch ist das alexandrinische Judentum eine Erscheinung von allerhöchster Wichtigkeit. Bedeutet es für die Religionsgeschichte des Judentums nur eine Episode, so geht seine allgemeine religionsgeschichtliche Bedeutung weit darüber hinaus. Es hat in der Tat die Brücke geschlagen, auf der das Evangelium in die Welt einziehen konnte. Hier wurde zum erstenmal das Bündnis geschlossen zwischen dem Monotheismus des Alten Testaments und der griechischen Philosophie, zwischen der Offenbarungsreligion und der Weltweisheit, Mose und Plato. Hier wurden die Formen gegossen, die das Evangelium brauchte, um sich der Welt verständlich zu machen. Hier entstand die Logostheologie. Hier wurden die Mittel bereitet, mit denen die christliche Apologetik arbeitete. Hier wurde zuerst der vermeintliche Altersbeweis für die Weisheit des Alten Testaments gegenüber der »Afterweisheit« hellenischer Sophisterei geführt und eine Weltchronographie vom Offenbarungsstandpunkt aus geschaffen. Hier wurden die griechischen Weisen und Dichter durch Sammlungen echter und

spruch 7 22 (vgl. Freudenthal, »Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Vernunft«). Auch der Verfasser der Sapientia kennt die vier Kardinaltugenden, den hellenischen Dualismus von Seele und Leib (s. o. S. 402 f.), die Erschaffung der Welt aus der ἄμορφος ὕλη 11 17, er beschreibt das Wesen der Weisheit mit stoischen Formeln 7 22 ff. Vgl. Jülicher, Encycl. Bibl. 2010 f.

gefälschter Zeugnisse zu Wahrheitszeugen gestempelt und wenn möglich zu Schülern der großen Persönlichkeiten des Alten Testaments, vor allem Moses gemacht. Und das Allerwichtigste: hier vollzog sich das gewaltige Ereignis einer Ueberführung der religiösen Schätze des Alten Testaments in die hellenistische Kultur durch die Uebersetzung der Bibel. Die Entstehung der Septuaginta ist ein beinahe einzigartiges Ereignis in der Geistesgeschichte der Menschheit. Wohl hat sich der Römer die griechische Literatur in Uebersetzung, Umarbeitung und Nachahmung angeeignet. Aber von den vielen orientalischen Schriftschätzen hat nur das Alte Testament seinen Weg in den Okzident gefunden. Und es hat sich damit in der Tat ein Stück von Hellenisierung des semitischen Monotheismus vollzogen. An Stelle des alttestamentlichen Jahwe tritt der κύριος der griechischen Bibel. Die ganze Tragweite dieses Ereignisses sollte freilich erst allmählich zur Erscheinung kommen. Auch die griechische Bibel blieb zunächst ein an die Nation gefesseltes Buch. Es ist bemerkenswert, wie für die griechischen und römischen Literaten, die doch sonst begierig nach allen Schätzen des Orients griffen und die sich mit dem Judentum viel beschäftigten, die Septuaginta einfach nicht vorhanden ist. Dennoch muß die griechische Bibel ein gewaltiges Mittel für die Propaganda des Judentums in den unliterarischen Kreisen des Volkes geworden sein, wenn uns hier auch der nähere Einblick in diese Vorgänge versagt ist. Sabbat für Sabbat tönten die Klänge des alttestamentlichen Schrifttums, auch in der Uebersetzung noch fremdartig und bizarr, in der Hauptsache dennoch verständlich an das Ohr der die jüdischen Gottesdienste besuchenden Nichtjuden der hellenistischen Kulturwelt. Und die weltgeschichtliche Mission der griechischen Bibel ist geblieben, ja erst ans Licht getreten, als das Judentum zerbrach, das sie geschaffen hatte. Es war hier ein gutes Stück der neuen religiösen Sprache vorgebildet, die das Christentum brauchte; die Septuaginta wurde das heilige Buch der Christen, und auch die Art der Auslegung, in der man griechischem Denken das orientalische Buch nahebringen konnte, die Allegorese, entstand hier.

Wenn wir den eigentümlichen Charakter des hellenisch gebildeten Diasporajudentums uns vergegenwärtigen wollen, so dürfen wir uns auf die Darstellung der Frömmigkeit einer Persönlichkeit beschränken, Philos. Sonst haben wir nur vereinzelte Bruchstücke, die nicht ausreichen, uns eine Geschichte der Entwicklung des alexandrinischen Judentums zu ermöglichen. Die Persönlichkeit des Josephus entbehrt fast jeglichen religiösen Wertes. Eine Schilderung der Frömmigkeit Philos aber ist in diesem Zusammenhange notwendig.

KAPITEL XXIII. PHILO[1]

Am meisten entfernt sich vom Typus der jüdischen Durchschnittsfrömmigkeit der alexandrinische Philosoph Philo, so weit, daß er für sich allein neben der Darstellung der Gesamtfrömmigkeit des Judentums eine eigene Darstellung erfordert. Wenn wir von der Religion des alexandrinischen Judentums reden, so tun wir das wesentlich und in erster Linie im Hinblick auf diese einzelne Erscheinung. Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß Philo nicht das alexandrinische oder das Diasporajudentum ist. Philo hat allem Anschein nach, wie schon hervorgehoben wurde, innerhalb seines Volkes eine sehr einsame Stellung gehabt. Er redet zwar im Verlauf seiner Darlegungen und der Ausführungen seiner allegorischen Exegese von Vorgängern und Mitforschenden, die er gehabt habe. Aber nirgends treten diese aus der Unbestimmtheit und Nebelhaftigkeit allgemeiner Angaben heraus[2]. Und was wir innerhalb der uns bekannten jüdisch-alexandrinischen Literatur an Zeugnissen einer gleichen Geistesrichtung vorfinden, das zeigt uns freilich, daß es etwa seit dem augusteischen Zeitalter (nicht viel früher s. o. S. 24 ff.) unter den gebildeten Juden Alexandriens eine moderne Richtung gab, die auf eine stärkere Berührung und eine zusammenfassende Auseinandersetzung mit hellenischer Kultur und Geisteswelt hinarbeitete. Aber es bleibt das alles doch Bruchstück, während in Philos Lebensarbeit ein großes Ganzes vorliegt, ein systematischer Versuch der Harmonisierung hellenischer und jüdischer Weltanschauung. Philo selbst ist sich der Einsamkeit seiner Stellung wohl bewußt gewesen. Er hat seine Werke nur für sehr wenige geschrieben, und er will nur für wenige schreiben. Seine Schriften — nicht nur der allegorische Kommentar — tragen mit wenigen Ausnahmen Mysterien-charakter, er wendet sich in ihnen an einen kleinen Kreis von Eingeweihten. Es ist keineswegs nur Mode und Nachahmung, wenn er zu

[1]) Zu der im folgenden versuchten Darstellung Philos kann ich an Literatur wenig angeben. Man hat Philo fast immer nur nach der philosophischen Seite gewürdigt und aus der Darstellung seiner Person und seiner Lehre ein Kapitel hellenistischer Philosophie gemacht. Dabei ist die religiöse Seite der Person und Lebensanschauung Philos zu kurz gekommen. Anregungen fand ich in dem betreffenden Abschnitt von Schlatters »Glaube«, vgl. auch Ziegert, »Ueber die Ansätze zu einer Mysterienlehre bei Philo«. St. Kr. 1894, 706—732; L. Treitel, Die rel.gesch. u. kulturgesch. Stellung Philos. St. Kr. 1904, 380—401 (etwas einseitige und kritiklose Verherrlichung); L. Treitel, Gesamte Theologie und Philosophie Philos von Alexandria. Berlin 1923; Ed. Meyer, Ursprung II 364 ff. Beste zusammenfassende Darstellungen: Gfrörer, Philo. 2 Bde. 1831. Zeller, Gesch. der griech. Philos.[3] III 2, 338—418. Vgl. zur philonischen Philosophie: Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Relig. 1895, 1—75). Literatur bei Schürer III 696—716.

[2]) Die Schulüberlieferungen, die Philo benutzt hat, sind von Bousset aufgezeigt worden. Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen 1915.

immer wiederholten Malen seine Lehren als Mystagoge vorträgt. Auch hat Philo auf die weitere Entwicklung des jüdischen Geistes und der jüdischen Literatur keinen nennenswerten Einfluß ausgeübt. Er bildet die äußerste Annäherung des Judentums an das Hellenentum. Er zeigt, was, allerdings nur an einem einzigen Punkt, innerhalb des Judentums möglich gewesen ist. Er wäre spurlos verschollen, wenn nicht sehr bald die christliche Kirche sich dieses jüdischen Weisen bemächtigt hätte. Hier hat er in einer erstaunlichen Weise weitergewirkt. Innerhalb der Religionsgeschichte des Judentums aber steht er als eine einsame Gestalt.

Wenn wir das Aeußere seiner Schriftstellerei, seiner Persönlichkeit und seines Lebens ins Auge fassen, so tritt uns Philo freilich als ein überzeugungstreuer Jude entgegen. Seine ganze Weltanschauung scheint er aus dem Pentateuch zu entwickeln. Die überwältigende Mehrzahl seiner Schriften sind Auslegungen der mosaischen Schriften oder zusammenfassende Darstellung der mosaischen Gesetzgebung. Mose[1] ist ihm der Träger der göttlichen Offenbarung, hinter dem alle übrigen Propheten und Weisen verschwinden, er feiert ihn in der Darstellung seines Lebens als den Hohenpriester, Propheten, König und Gesetzgeber. Besseres als er hat keiner der heidnischen Weisen gesagt, vielfach waren jene von ihm abhängig. Seine Schriften haben bindende Kraft, und tiefe geheimnisvolle Weisheit ist in jedem Buchstaben. Er ist der Gründer und Herrscher eines philosophischen Volkes, des heiligsten Teiles der Menschen. Israel hat den Beruf des Propheten und Priesters[2] unter den Völkern. Philo glaubt an eine herrliche Zukunft seines Volkes, wenn auch dieser Glaube keine große Rolle bei ihm spielt[3]. Er bleibt in seinem Leben gesetzestreuer Jude, nicht gerade in dem palästinensisch rabbinischen Sinn, aber doch soweit dies einem Diasporajuden möglich war. Trotz seiner geistigen Umdeutung[4] des Gesetzes hält er an der buchstäblichen Erfüllung fest. Das mosaische Gesetz hat nicht nur eine Seele, welche durch die geistige Deutung enthüllt wird, sondern auch einen Leib. Wenn man die Seele will, muß man auch den Leib wollen. Man muß nicht nur innerlich der Weise sein wollen, sondern auch äußer-

[1]) Vgl. zur Verehrung, die Philo gegenüber Mose hegte, besonders die »Vita« Moses. Gfrörer 60—67.

[2]) Vita Mosis I 149 M. II 104 (ἔθνος), ὅπερ ἔμελλεν ἐξ ἁπάντων τῶν ἄλλων ἱεράσθαι, τὰς ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἁπάντων ἀεὶ ποιησόμενον εὐχάς. de Abrah. 98 M. II 15: ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον, ὅ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ παντὸς ἀνθρώπων γένους ἱερωσύνην καὶ προφητείαν λαχεῖν. — de creat. princ. 6 M. II 366 f.; de monarchia II 6 M. II 227. Gfrörer 486 ff.

[3]) Vgl. die Schrift Philos de praemiis et poenis, de execrationibus. Gfrörer 495 ff.

[4]) Vgl. die scharfe Polemik gegen die am Buchstaben hängenden Erklärer de Cherubim 42, M. I 146: ἐκείνοις δὲ οὐκ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ, τύφῳ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων, γλισχρότητι καὶ τερθραίαις ἐθῶν (den Possen der Gebräuche), ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ εὐαγὲς καὶ ὅσιον παραμετροῦσιν. Man beachte, daß Philo sich hier als Führer der Eingeweihten gegenüber einer andersgesinnten und unzugänglichen Masse weiß.

lich als solcher erscheinen [1]. Scharf wendet sich Philo gegen die, welche die Außenseite des Gesetzes verwerfen wollen. Als sein Volk ihn brauchte, als es sich um Tod und Leben handelte, hat Philo, noch im höheren Mannesalter, ungern sich losreißend von dem stillen und göttlichen Leben des Philosophen, sich als Führer an die Spitze der Gesandtschaft nach Rom an den Kaiser Gajus gestellt. Und zu der abgeklärten ruhigen Haltung des Philosophen bildet der flammende jüdische Fanatismus in den Streitschriften aus jener schwer bedrängten Zeit einen seltsamen Gegensatz [2].

Doch wenn wir tiefer in die Lebenshaltung und Weltanschauung dieses Mannes hineinschauen, so erscheint wieder, auf den ersten Blick wenigstens, alles hellenisch. Die äußere Haltung seines Lebens, sein ganzer schriftstellerischer Betrieb sind die des hellenischen Weisen und Literaten. Es fehlt seinen Schriften — von wenigen Ausnahmen abgesehen — völlig alles Aktuelle, jede praktische Beziehung auf das alltägliche Leben. Die Gesamtdarstellung gewinnt trotz aller Anlehnung an den Buchstaben der Schrift und der vorherrschenden Form des Kommentars den zusammenhängenden Charakter hellenisch philosophischer Untersuchung. Auf Schritt und Tritt termini technici der philosophisch hellenischen Sprache! Das Mittel, mit dem er das Kunststück fertig bringt, aus mosaischen Schriften hellenische Philosophie herauszuschlagen, die Allegorese, verdankt er der Stoa. Seine Behandlung des Pentateuchs ist genau dieselbe, wie diejenige, mit welcher die Stoa den volkstümlichen Glauben der Hellenen umdeutete. Die großen hellenischen Philosophen kennt und zitiert er. Der erste unter ihnen ist ihm der »*ἱερώτατος*« Plato. Er schließt zuerst bewußt das große, die Weltgeschichte beherrschende Bündnis zwischen der »Offenbarungsreligion« und der idealistisch gerichteten griechischen Philosophie unter Ablehnung ihrer empiristischen, materialistischen und skeptischen Seite. Und vor allem weist er wieder und wieder, ausdrücklich und viel öfter noch stillschweigend, auf den einen großen Meister, den heiligen Plato [3] hin, als den starken und unübertrefflichen Bundesgenossen Moses. Neben dem platonischen haben noch

[1]) Vgl. besonders die große Ausführung des Philo de migrat. Abrah. 86—105 M. I 449—452. Hier erklärt sich Philo bestimmt gegen jeden Bruch mit dem Zeremonialgesetz. Die, welche die tiefere geistige Deutung desselben besitzen, sollen nicht meinen, daß sie deshalb der wörtlichen Befolgung seiner Gebote überhoben seien. Man lebt nicht in der Wüste, sondern im Verkehr mit andern Menschen, nach denen man sich zu richten hat. Man soll sich hüten, auf alle Ansichten der Menge hochmütig herabzuschauen (*τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύπτειν*) »*τελείας δὲ ψυχῆς ἐστι καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ δοκεῖν εἶναι μεταποιεῖσθαι*«.

[2]) Vgl. die Legatio, namentlich aber die Schrift gegen Flaccus.

[3]) De providentia II 42. »magnus Plato«. Quod omnis probus liber 2 M. II 447 *τὸν λιγυρώτατον Πλάτωνα* (HSS. *ἱερώτατον*). Andere Urteile über griechische Philosophen Schürer III 698 Anm. 6.

andere philosophische Systeme auf Philo gewirkt: die Zahlenmystik der neupythagoreischen Schule, in erster Linie die Stoa mit ihrer gesamten philosophischen Technik und Terminologie, der Annahme einer weltdurchwaltenden göttlichen Vernunft, der göttlichen in der Welt waltenden Kräfte (*λόγοι*), namentlich mit ihrer asketisch rigoristischen Lebenshaltung und ihrer strengen Popularethik[1].

Der Grundgedanke, auf dem die Lebensanschauung und Frömmigkeit des Philosophen Philo ganz und gar ruht, ist demgemäß ein hellenischer. Es ist der Gegensatz von Geist und Materie, ideellem und materiellem Sein, oder um in Philos eigenem Sinn zu reden, von Gott und Welt. Er hat diesen Gegensatz der griechischen idealistischen Philosophie noch verstärkt und überspannt. Auf Plato fußend, behauptet er die Transzendenz und Weltabgeschiedenheit des göttlichen Wesens gegenüber der stoischen immanenten, pantheistischen Spekulation. Der jüdischen Neigung zur absoluten transzendenten Auffassung des göttlichen Wesens folgend, lehrte er, seine griechischen Meister weit überbietend, die schlechthinnige Ueberweltlichkeit der Gottheit und ihre Unerreichbarkeit auch für das höchstgespannte philosophische Denken. Die Welt der Materie aber wird ihm die Welt nicht nur des niederen, sondern des sündigen Daseins. Die Stoa muß ihm dann mit ihrer Annahme der weltdurchwaltenden göttlichen Vernunft und ihrer Kräfte das Mittel an die Hand geben, Gott und Welt, so gut es geht, in Beziehung zu setzen[2]. Mitten zwischen diesen Gegensätzen steht der Mensch. Die feineren Begriffsunterschiedenheiten der griechischen Anthropologie und Psychologie verschwinden. Wenn Philo auch, der philosophischen Ueberlieferung folgend, fortwährend mit ihnen arbeitet, im Grunde ist für ihn der Mensch ein zweigeteiltes Wesen, er gehört den beiden Welten an, er ist Geist und Materie, Seele und Leib. Philo wird nicht müde, diesen Gegensatz einzuschärfen. Leg. Alleg. III 71[3]: »*Denn wenn der Nus in die Höhe wandert und in die Geheimnisse Gottes sich einweihen läßt, dann beurteilt er seinen Leib als tot und bösgeartet*« ... 72: »*Er fragt*

[1]) Vgl. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. und Rede von Wendland und Kern 1895, S. 1—75).

[2]) Ich streife hier, da es mir hauptsächlich auf Philos Religion ankommt, seine Lehre von Gott und den göttlichen Mittelwesen nur kurz und verweise auf Gfrörer 113—167. Schürer III 705—718 vgl. o. S. 351 f. über die Hypostasentheologie des Philo. — Hervorzuheben wäre hier noch, wie auch der Logosbegriff Philos den doppelten Einfluß von jüdischer und hellenischer Seite zeigt. Auf der einen Seite haben wir hier überall stoisches Lehngut, auf der andern sehen wir enge Verwandtschaft mit der Memraspekulation des Judentums.

[3]) Vgl. q. rer. div. her. 64, M. I 482. Hier wird neben dem Leib *τὸ ἕτερον ψυχῆς τμῆμα* genannt, der unvernünftige Teil des menschlichen Innenlebens. Er steht wie das *σῶμα* im schroffen Gegensatz zum *νοῦς*.

nicht nach seinem in Wahrheit toten Leib, nur darauf bedacht, daß nicht durch den schlechten und toten Mitgefangenen (συνδετοῦ) das Beste, die Seele, Schaden nehme« . . . 74: »*Wann nur, o Seele, wirst Du Dir am besten bewußt, daß Du einen Leichnam an Dir trägst*[1]*? Doch dann, wenn Du vollendet und der Siegespreise und Kronen gewürdigt sein wirst . . . Denn wenn der Nus den Siegespreis der Tugend davonträgt, dann verurteilt er den toten Leib zu Tode.*« Leg. Alleg. I 108: »*Gut hat Heraklit, hierin der Lehre des Mose folgend, gesagt:* »*Wir leben den Tod jener, wir sterben das Leben jener*«; *denn jetzt, wo wir leben, ist unsere Seele gestorben und im Leibe eingeschlossen, wie in einem Grabe*[2]*. Wenn wir aber gestorben sind, dann lebt die Seele ihr eignes Leben und ist von dem bösen und toten Mitgefangenen, dem Leibe, befreit.*« — Der Leib ist ein schmutziges Gefängnis (*παμμίαρον δεσμωτήριον*)[3], eine Haft (*εἰρκτή*)[4] des Geistes, er umschließt ihn wie ein Gefäß (*ἀγγεῖον*)[4a], wie eine Truhe und ein Sarg (*λάρναξ, σορός*)[5]. Die Seele liegt in den Fesseln (*ἀνάγκαι*) des Leibes[6], sie wurzelt im irdischen Leibe und muß von ihm gereinigt werden[7], sie ist gebunden an den sterblichen Leib[8].

In alle Ewigkeit besteht diese zweigeteilte Welt. Es bleibt möglich, daß Philo mit der Stoa den Gedanken eines Weltuntergangs durch Feuer geteilt hat (s. o. S. 281 f.). Aber dieser Gedanke liegt für ihn ganz an der Grenze. Jedenfalls würde auch nach einem Weltuntergang keine andersartige Welt entstehen. Derselbe Kampf, derselbe Gegensatz würde von neuem beginnen. Innerhalb dieser ewigen Gegensätze hat der Mensch zu allen Zeiten und unter allen Umständen dieselbe Aufgabe: sich auf sein besseres Ich zu besinnen, sich von der niederen Welt und Daseinsweise abzuwenden, den Weg zur himmlischen Heimat, zu Gott zurückzufinden. Dem Weisen und Frommen gelingt das schon in diesem Leben. Wer aber so in diesem Leben sein besseres Ich geübt und gekräftigt hat, dessen Seele erhebt sich nach dem Tode in höhere Sphären. Wenn man auf die Gesamtheit der Individuen sieht, so steigen in ewigem Kreislauf die Seelen aufwärts und abwärts vom Himmel zur Erde und von der Erde zum Himmel je nach ihrem Verdienst und ihrer Würdigkeit[9].

[1]) *νεκροφορεῖν*, vgl. de agricultura 25, M. I 304: *τὸν σύνθετον χοῦν, τὸν πεπλασμένον ἀνδριάντα, τὸν ψυχῆς ἔγγιστα οἶκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα . . .*

[2]) *ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης*; vgl. de creat. princ. 8, M. II 367.

[3]) De migr. 9, M. I 437 u. q. rer. div. her. 85, M. I 485.

[4]) Q. rer. div. her. 68, M. I 482. [4a]) Leg. alleg. II 37, M. I 73.

[5]) De migr. 16, M. I 438.

[6]) Q. rer. div. her. 45, M. I 479; 274, M. I 512.

[7]) Q. rer. div. her. 239, M. I 506: *προσερριζωμέναι τῷ γηίνῳ σώματι καθαρθεῖσαι μετεωροπολεῖν ἰσχύουσιν.*

[8]) De caritate 3, M. II 387.

[9]) Die Lehre von den Seelen entwickelt Philo im Zusammenhang mit seiner Angelologie. Die Engel (und Dämonen) sind ihm mehr oder minder reine Seelen, welche den

Jeder eigentliche Gedanke an eine Offenbarung Gottes in der Geschichte tritt hier zurück. Gott trägt nicht mehr mit mächtiger Hand die Geschichte der Völker und seines Volkes, er greift nicht mehr lohnend und strafend in sie ein. Nach dem ehernen Gesetz einer vernünftigen Notwendigkeit bewegt sich, immer gleichmäßig und in derselben Weise, das Weltall. Das mosaische Gesetz ist nur ein Spiegelbild der ewigen vernunftgemäßen Schöpfungsordnung Gottes. Philo hat noch einen gewissen Rest apokalyptischer Zukunftserwartungen. Aber die drohenden Strafen, die er verkündigt, sind eine notwendige Reaktion der Natur der durch die Sünde der Menschen mißhandelten Erde, und die glänzende Zukunft Israels beruht wesentlich — wenn hier auch wunderbare Mächte eingreifen — auf der notwendig erfolgenden Anerkennung dieses königlich philosophischen Volkes von seiten der andern Völker[1]. — Die Geschichte des Volkes Israel löst sich ihm auf in eine Psychologie des stetig sich gleich bleibenden religiösen Lebens, die Erzväter sind die vorbildlichen Gestalten für die einzelnen Lehren dieser Psychologie. Alles ist auf einer Fläche aufgetragen, das Nacheinander wird ein Nebeneinander. Es geschieht nichts in der Welt als das ständige Sich-Erheben und Aufsteigen der einzelnen frommen Seelen zu dem ewigen Gott.

Auch darin ist Philo durchaus von späthellenistischem Geist durchtränkt, daß er sich in seiner ganzen Lebenshaltung abseits vom Leben des Tages und seinen Aufgaben stellt. Das höhere Leben des Menschen steht außer aller Beziehung zum natürlichen Leben. Dieses ist nur ein Hemmnis des Höheren: *ἄθλιος καὶ δυσκλείας γέμων βίος* (rer. div. her. 113 M. I 489). Das Lebensideal Philos ist das des griechischen von der Welt und ihrem Lärm zurückgezogenen Weisen. Der gute, verständige und gerechte Weise ist das Beste in der Welt, ein Nutzen für alle, eine wahrhafte Stütze des ganzen Menschengeschlechts (de migrat. 120 f. M. I 554 f.). Als es notwendig wurde, hat Philo seinen Mann gestanden und mit seinem Volk und an dessen Spitze den Kampf ums Dasein gekämpft. Aber er empfand diese Zeit und ihre Tätigkeit, weit entfernt in ihr eine Stärkung und Stählung seines besseren Selbst zu sehen, nur als eine empfindliche Störung seines geistigen Lebens:

»Es[2] gab einst eine Zeit, da ich für die Philosophie und die Betrachtung der Welt und der Dinge in ihr Zeit hatte, da ich Früchte vom Baum der schönen und erstrebenswerten und wahrhaft seienden Vernunft pflückte, immer mit

Luftraum bevölkern. Von diesen bleiben die einen, die reinsten, ganz in ihrer Sphäre. Die weniger reinen aber steigen in das irdische Leben des Leibes hinab. Die schlechteren tauchen ganz unter in die Materie und Sinnlichkeit. Die der Weisheit ergebenen aber finden den Weg rückwärts. Die Hauptstellen sind de gigantibus 6—18, M. I 263—265, de somniis I 133—156, M. I 641—644, vgl. Gfrörer 358 ff.

[1]) Vgl. de praemiis et poenis, de execrationibus.

[2]) De leg. spec. III 1, M. II 299.

göttlichen Worten und Lehren beschäftigt, an denen ich mich begierig und unersättlich freute, — da ich nichts Niedriges und Irdisches (*χαμαιζηλόν*) dachte. Auch nicht durch Ruhm oder Reichtum oder Vergnügen des Leibes abgezogen, glaubte ich schon in göttlicher Begeisterung der Seele in höheren Regionen zu schweben, glaubte mit Sonne und Mond zu wandern und der ganzen Himmelswelt. Damals, ja damals schaute ich von oben vom Aether herab und weit wie von einer Warte richtete ich die Augen meines Geistes und schaute unzählbare Gesichte aller Dinge auf Erden und pries mich glücklich, daß ich mit Macht den schlimmen Todeslosen des sterblichen Lebens entflohen sei. — Es lauerte mir aber das schlimmste aller Uebel, der das Gute hassende Neid, auf, der mich plötzlich überfiel und mit Gewalt an mir zu zerren nicht aufhörte, bis er mich in das große Meer der politischen Sorgen hineingezogen, in dem ich dahintreibend kaum mit dem Kopf an die Oberfläche komme. Dennoch widerstrebe ich mit aller Kraft .... Deshalb gibt es Augenblicke, in denen ich den Kopf nach oben bekomme, und mit getrübtem Geistesauge — denn seine Klarheit hat die fremde Tätigkeit verfinstert und beschattet — blicke ich mit heißer Sehnsucht nach reinem und leidlosem Leben ringsumher. Wenn mir aber unerwartet eine kurze Windstille und Meeresruhe vom politischen Leben geschenkt wird, dann schwinge ich mich geflügelt empor und bald durcheile ich den Himmelsraum und atme die Luft der Weisheit, die mich oft mahnt, wie vor harten Herren zu entlaufen, da nicht nur die Menschen, sondern auch die Dinge von allen Seiten wie ein Gießbach auf mich einströmen. Aber auch dafür gebührt Gott Dank, weil ich, obwohl mit den Wogen ringend, nicht ganz verschlungen werde.«

Diese Stimmung steigert sich bereits bei Philo hier und da zu mönchisch asketischer Weltflucht. Dem von der Kultur und ihrem verworrenen Treiben übersättigten Alexandriner lag die große Stille und Einsamkeit der Wüste zu nahe, als daß sich hier nicht frühzeitig die Sehnsucht nach dem einsamen Leben in der Wüste hätte regen sollen. Philo erzählt von sich, daß er oft die Menschen, Verwandte, Freunde und Vaterland verlassen und in die Einsamkeit (Wüste) gewandert sei, um etwas des »Schauens wertes« zu sehen[1]. Er spricht wiederholt die Meinung aus, daß, wenn man zu wahrer Erkenntnis gelangen wolle, man die Augen schließen, die Ohren verstopfen, den Sinnen ihren Abschied geben, in der Einsamkeit und Dunkelheit verweilen müsse[2]. Er beschreibt bewundernd das Leben jener seltsamen Einsiedler, der Therapeuten; auch den Essenern, der jüdisch palästinensischen Mönchssekte, hat er wiederholt seine Aufmerksamkeit zugewandt. Er warnt hier allerdings vor Uebertreibungen (de fuga § 23 ff. M. I 549 ff.). Man soll nicht vorschnell das »mönchische« Leben (*τὸν αὐστηρόν τε καὶ μονωτικὸν βίον*) wählen. Man soll es erst tun, wenn man sich im irdischen Leben maßvoll und gerecht bewährt hat[3]. Aber dann gilt es auch »*ἀνδρῶν δὲ ἄριστον ἄθλον ἡ τοῦ θεοῦ μόνου θεραπεία*« ... § 40. »*τὸ γὰρ θεραπευτικὸν*

[1]) Leg. alleg. II 85, M. I 81. Philo weist hier allerdings zugleich auf die relative Vergeblichkeit dieses Bemühens hin.

[2]) Leg. alleg. II 25, M. I 71; de migr. 191, M. I 466.

[3]) Vgl. § 35: »*τὸν ἄμικτον καὶ ἀκοινώνητον, μονότροπόν τε καὶ μονωτικὸν βίον ζηλοῦτε.*«

γένος ἀνάθημά ἐστι θεοῦ« § 42[1]. Asketische Aeußerungen finden sich bei Philo sehr häufig. Er folgt hier mit Vorliebe der stoisch-kynischen Popularethik. Er verwirft und verbannt allen Luxus des Lebens, sein Lebensideal findet er in der Gemeinschaft der Therapeuten verwirklicht. Er bedauert, daß der Weise nicht den Nahrungstrieb überhaupt töten könne, daß die menschliche Natur gezwungen werde, Nahrung und Trank zu gebrauchen[2].

Das ist bereits eine Ueberspannung des griechischen Ideals des Weisen, aber sie liegt ganz in der Linie dieses Ideals. Wohin wir auch schauen — Philo erscheint zunächst als ein charakteristischer Vertreter spätgriechischer Lebensanschauung und Frömmigkeit.

Und doch wieder ist ein unverkennbarer Unterschied zwischen dem spätgriechischen Weisen damaliger Zeit und dem Juden Philo. Schon wenn wir das Aeußere seiner Schriftstellerei ins Auge fassen, zeigt sich vor allem eine derartige Alleinherrschaft des Religiösen, wie wir sie nirgends in der hellenischen Philosophie der Jahrhunderte vor Philo finden. Die Logik und die Physik treten ganz zurück. Die metaphysischen Fragen werden immer nur so weit erörtert, als sie von religiöser Bedeutung sind; die Ethik Philos ist aufs engste verwachsen mit seiner religiösen Weltanschauung. Es ist wahr, auch hier folgt Philo zunächst nur der Entwicklung der späteren hellenischen Philosophie, die sich ebenfalls mehr und mehr von den schwierigen theoretischen Problemen abwandte und den praktischen religiösen Bedürfnissen des Menschen sich zuwendend dem Einzelnen einen Halt und eine feste praktische Lebensanschauung zu bieten suchte. Aber nirgends tritt das so deutlich hervor wie bei Philo, und nirgends wenigstens überragt das Religiöse so sehr das Ethische wie hier. Philo ist der erste Theologe, den wir mit Recht so nennen können. Der Fromme, heißt es bei ihm, weiht Gott »seine Vernunft (*διάνοια*), daß er über nichts anderes denke als über Gott und seine Kräfte (*ἀρεταί*)«[3]. Philo ist sich selbst des Unterschiedes seines Strebens von der hellenischen Weisheit bewußt. In Abrahams Leben und Entwicklung schildert er die Entwicklung des frommen Denkers. Ausgegangen ist Abraham von der Astronomie der Chaldäer; die Kenntnis der Natur und ihrer Probleme ist die erste Stufe der Entwicklung. Dann ist Abraham ins Land der Sinne nach Haran gezogen. Vom Himmel und der Natur wendet sich der Denker zur Erforschung des Sinnenlebens und des eigenen Selbst. Offenbar hat Philo bei der Schilderung dieser Stufe vor allem die hellenische Wissenschaft (Logik, Psychologie, Ethik) im Auge. Dann aber gelangt

[1]) Vgl. § 47, 91 f., M. I 559; Leg. alleg. II 55, M. I 76.

[2]) Leg. Alleg. III 141 ff., M. I 115 f. (147 *τὴν δὲ κοιλίαν ἐκτεμεῖν ἀδυνατεῖ. τοῖς γὰρ ἀναγκαίοις σιτίοις καὶ ποτοῖς ἡ φύσις βιάζεται χρῆσθαι*).

[3]) Q. rer. div. her. 110, M. I 488.

Abram in die Heimat; er heißt nun Abraham, *πατὴρ μετέωρος*. Ueber jene zwei Stufen hinaus gibt es für den frommen Denker eine dritte Stufe, die der Beschäftigung mit den göttlichen Dingen, die Theologie, deren Symbol »Abraham« wird.

Für die griechische idealistische Philosophie (mit ganz vereinzelten Ausnahmen) bleibt die Gottheit im Grunde doch eine ziemlich leere Abstraktion, ein Grenzbegriff, das Höchste, Unerkennbare und Unnennbare. Für Philo ist und bleibt Gott eine höchst lebendige Wirklichkeit. Er mag, durch griechische Spekulation und durch die transzendente Richtung des jüdischen Glaubens beeinflußt, noch so stark die Ueberweltlichkeit, die Unzugänglichkeit und Unerkennbarkeit Gottes behaupten und die Verneinungen alles Endlichen auf ihn häufen: der alttestamentliche Gottesglaube durchbricht bei ihm doch die Hülle der philosophischen Spekulation. Nach religiösen Bekenntnissen wie den folgenden suchen wir in der vorphilonischen hellenistischen Philosophie vergebens:

Cherubim 86 M. I 154: »*Allein Gott feiert wahrhaft, er allein ist froh, er allein freut sich, er allein ist selig, ihm allein ist der kampflose Friede zuteil geworden*[1]. *Ohne Trübsal ist er und ohne Furcht und frei von allem Bösen, unablässig tätig, ohne Schmerz, unermüdlich, voll von ungemischter Freude. Das Allervollendetste ist seine Natur. Mehr noch, er ist der Höhepunkt und die Vollendung, und der Gipfel des Glücks ist Gott . . . Sein Eigenes teilt er allen Einzelwesen mit aus einer lauteren Quelle, nämlich aus sich selbst.*« »*Gott allein ist der wahrhaftigste und wirkliche Friede*«[2]. Er ist Sonne und Licht, Urheber der Welt und Weltregent, der große Wagenlenker, allmächtig und allwirksam. Er ist ein und alles[3]. Er ist der gute Gott; die Welt vermag die Fülle seiner Güte und seines Reichtums nicht zu fassen[4]. »*Er zeigt seinen überschwenglichen Reichtum darin, daß er auch da Wohltaten erweist, wo sie keinen Nutzen haben. . . . Wenn er aufs Meer regnen, wenn er Quellen in der Wüste entstehen läßt, wenn er sandige und rauhe und fruchtlose Steppen durch Ströme bewässert, was anders zeigt er dadurch als die Fülle seines Reichtums und seiner Güte*«[5]? — Nicht die Gedanken sind hier neu und eigenartig. Aber der Ton macht die Musik. Wenn Philo von Gott spricht, so steigert sich seine Sprache zum Hymnus, dann ist er mit ganzer Seele dabei.

Und hier trennen sich Philos Wege von denen der griechischen Philosophie. Gott ist für Philo nicht ein Gegenstand des abschließenden Erkennens. Gott finden ist ein Willensakt. Gott finden heißt erkennen, daß diese sichtbare Welt nicht auf sich selbst ruht; Gott finden heißt alles Sichtbare und Greifbare für unsicher und ungewiß halten und für gewiß das Unsichtbare und Ungreifbare; Gott finden heißt sich selbst aufgeben, das eigene Ich aus dem Zentrum der Welt

[1]) Vgl. de Abrahamo 202 ff., M. II 29.
[2]) Vgl. de somniis II 253, M. I 692.
[3]) Leg. alleg. I 44, M. I 52 (*ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν*).
[4]) De ebrietate 32, M. I 362.
[5]) Leg. alleg. I 34, M. I 50.

herausrücken und ein höheres allmächtiges Wesen an seine Stelle treten lassen[1]. Gott finden heißt glauben[2].

Zum erstenmal in der Religionsgeschichte begegnet uns, wenn man von Jesaja absieht, bei Philo im Mittelpunkt einer Religion der Gedanke des Glaubens, Philo ist der erste große Psychologe des Glaubens. Im späthellenistischen Judentum begann man, auch abgesehen von Philo, die Bedeutung des Glaubens für die Frömmigkeit bereits hier und da sich zu vergegenwärtigen (s. o. S. 193 ff.). Aber daß dies mit Bewußtsein geschah, war doch nur selten und vorübergehend. Für die griechische Philosophie ist die Gottheit in zu geringem Maße lebendige Wirklichkeit, als daß der Begriff »Glaube« entstehen könnte. Anders war es für die hellenistische Frömmigkeit, durch die Philo angeregt zu sein scheint[3]; jedenfalls kommt er bei ihm zu klarer und bewußter Fassung.

Bei der Auslegung der Stelle Gen 15 6 antwortet Philo auf den Einwand, daß es kein besonderes Verdienst sei, daß Abraham Gott geglaubt habe[4]: *»Freund, nimm dem Weisen nicht unüberlegt das ihm gebührende Lob und dem Unwürdigen sprich nicht die vollendetste der Tugenden, den Glauben, zu ... Du wirst sicher wissen, daß es wegen unserer Verwandtschaft mit der sterblichen Natur, der wir eng verbunden sind, die uns Geld und Ehre und Herrschaft und Freunden, Gesundheit und Körperstärke und vielem andern beredet zu trauen, nicht leicht ist, Gott allein ohne eine andere Stütze zu glauben. Dies aber, jedes einzelne fahren zu lassen (ἐκνίψασθαι) und der in sich unzuverlässigen Kreatur zu mißtrauen, allein aber Gott zu trauen, der in Wahrheit allein treu ist, ist das Werk einer großen und olympischen Vernunft«*[5]. — *»Das allein wahre und sichere Gut ist der Glaube an Gott: Trost des Lebens, Fülle guter Hoffnungen, Leidlosigkeit, ein Strom von Gütern, Absage der schlechten Gesinnung, Erkenntnis der Frömmigkeit, Los der Glückseligkeit, völlige Besserung der Seele, die sich stützt auf den Urheber aller Dinge, der alles kann und das beste will«*[6]. Der Glaube verleiht dem Leben die rechte Stetigkeit. *»Denn wann vermag die Vernunft zu stehen und nicht mehr wie das Zünglein an der Wage hin- und herzuschwanken, als wenn sie im Angesicht Gottes steht, ihn sehend und von ihm gesehen«*[7]?

Sehr schön hat Philo auch bereits die Paradoxie, die in allem wahren Glauben liegt, erkannt. In ihm naht sich der endliche Mensch in Furcht und Zittern dem allmächtigen, überweltlichen Gott, seines Abstandes sich bewußt. Und doch wagt er es, im Glauben den Abgrund, der ihn von Gott trennt, zu überbrücken. Aus der zitternden

[1]) De Abrahamo 268 f., M. II 39 u. ö.

[2]) De migratione 132 M. I 456: *τίς οὖν ἡ κόλλα τίς; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις. ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν.*

[3]) Die hellenistischen Seitenstücke hat Reitzenstein: Die hellen. Mysterienrel.[2] S. 94 ff. gesammelt.

[4]) Q. rer. div. her. 91 ff., M. I 485.

[5]) Vgl. de Abrahamo 262, M. II 38. Q. rer div. her. 14, M. I 475 (*τοὺς ἔρωτι σοφίας θεῷ πεπιστευκότας*).

[6]) De Abrahamo 268, M. II 39.

[7]) De somniis II 226, M. I 688.

Furcht heraus erhebt sich der Glaube zur Freude und zum Freimut (*παρρησία*).

Q. rer. div. her. 24 M. I 476 läßt Philo Abraham sprechen [1]: »*Ich kenne wohl Deine überschwengliche Macht, ich kenne die Furchtbarkeit Deiner Herrschaft, in Furcht und Zittern trete ich vor Dich und doch wieder getrost, denn Du hast mir gesagt, ich solle mich nicht fürchten*«. — § 28: »*Aber während ich sage, daß ich getrost bin, bekenne ich doch wiederum, daß ich mich fürchte und niedergeschlagen bin. Und (doch) führen Furcht und Zuversicht nicht einen unlöslichen Streit in mir, wie man meinen könnte, sondern sie klingen harmonisch zusammen. Unendlich labe ich mich an dieser Mischung, die mich gelehrt hat, nicht ohne Furcht freimütig zu reden und nicht ohne Freimut mich zu fürchten. Denn ich lernte, mein Nichts zu messen und die überschwengliche Höhe Deiner Wohltat zu übersehen, und wenn ich mich selbst wahrnehme als Erde und Asche und noch Geringeres, dann gerade wage ich es, vor Dich bittend zu treten, gering geworden, in den Staub geworfen, in die Elemente aufgelöst, bis dahin, daß es mir scheint, ich bestünde nicht mehr*« [2].

Sehr oft finden sich auch innerhalb dieser herrlichen Bekenntnisse Philos stark intellektualistisch gefärbte Stellen. Der Glaube ist das »Werk einer olympischen Vernunft« [3]. Man glaubt aus Liebe zur Weisheit. Die Nichtglaubenden sind der gemeine Haufe. Auf der andern Seite aber weiß Philo sehr wohl, daß alles Höchste und Beste dem Menschen von Gott geschenkt wird, daß Gott dem Menschen und seinem Wollen mit seiner vollkommenen Güte zuvorkommen muß. Er muß den Menschen aus sich herausführen, aus dem Gefängnis des Leibes, den Höhlen der Sinne, vor allem aus dem trügerischen Wahn, daß er mit eigener und selbstherrlicher Meinung etwas fassen könne [4]. »*Zunächst nun hast Du als Eigentum nichts Gutes, und was Du auch zu haben glaubst, hat ein anderer Dir dargereicht. Daraus folgt, daß Gott aller Besitz gehört und nicht der bettelhaften und die Hände zum Nehmen streckenden Kreatur*« [5]. Gott muß mit seiner Güte das bittere Naß der Seele süß machen [6]. Und wie der Mensch alles und das Beste von Gott empfangen hat, so soll er alles, sein ganzes Selbst, Gott wiederum darbringen [7].

Freilich rückt nun Philo an diesem Punkt von seiner doch vorwiegend auf alttestamentlichem Boden gewachsenen Frömmigkeit wieder etwas ab. Denn was er über den Glauben und die dem Glauben verwandten

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube 96.

[2]) Vgl. die Betonung der *παρρησία* q. rer. div. her. 6, 14, 21. — Verwandte Begriffe, die mit dem Glauben verbunden werden, sind die Freude, *χαρά* (ein Symbol der himmlischen Freude ist Isaak = *γέλως*), die *ἐλευθερία* de migr. 25, M. I 440.

[3]) De somniis I 151, M. I 643: *σοφοὶ μὲν γὰρ τὸν ὀλύμπιον καὶ οὐράνιον χῶρον ἔλαχον οἰκεῖν.*

[4]) Q. rer. div. her. 85, M. I 485.

[5]) Ib. 103, M. I 487.

[6]) Vgl. de migr. 30, M. I 441; 171, M. I 463; q. rer. div. her. 58, M. I 481.

[7]) Leg. alleg. II 32, M. I 72; de migr. 31—36, M. I 441.

Stimmungen ausführt, das ist für ihn noch nicht das Höchste. Es gibt noch eine höhere Stufe des frommen Erlebnisses. Gottes eigentliches Wesen bleibt auch dem Glaubenden in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Es liegt ganz außerhalb der Welt, nicht nur der Welt der Sinne, der Erfahrung, sondern auch der von der Vernunft geschauten Welt, es ist für alles, auch das höchste Erkennen, unerreichbar[1]. Daher gibt es nur einen Weg, wahrhaft zur Gottheit zu gelangen: die Ekstase. Der Mensch muß ganz aus sich heraus, wenn er jene finden will, er muß nicht nur seine Sinne, sondern auch seinen Nus, sein geistiges Selbst, verlassen, um Gott zu finden[2]. Der höchste Zustand der Frömmigkeit ist Ekstase[3], Inspiration. Inspirierte Gottes waren die Propheten, und jeder Fromme, der die höchste Stufe der Frömmigkeit erreicht, ist Prophet[4].

Sichtlich entwickelt hier Philo Ansätze hellenischer Frömmigkeit. Namentlich sind es Anregungen der platonischen Philosophie[5], die er weiterbildet. Schon für Plato war ja die Tätigkeit des Philosophen auf ihrer höchsten Stufe kein ruhiges vernünftiges Denken mehr, vielmehr ein intuitives Schauen, höchste Begeisterung (*ἐνθουσιασμός*), göttliche Trunkenheit und göttlicher Wahnsinn (*θεία μανία*), himmlische Liebe. Etwas von der wilden, mystisch-ekstatischen Frömmigkeit der orphischen Mysterien klingt in seiner Philosophie nach, nur so daß alles hier in einer geläuterten, gereinigten und verklärten Form, auf eine höhere Stufe gehoben, wiederkehrt. Bei Plato freilich stehen jene höchsten begeisterten Zustände des Philosophen, jene *θεία μανία* und göttliche Trunkenheit, nicht im Gegensatz zu der Tätigkeit des weltdurchdringenden, die Ideen schauenden *νοῦς*. Er sieht in dem gottbegeisterten Schauen eine gesteigerte Tätigkeit der Vernunft. Philo übernimmt die Gedanken Platos, aber er bringt da einen Gegensatz hinein, wo ursprünglich keiner war. Bei ihm ist die Ekstase ein völlig Neues und Anderes, sie tritt in bestimmten Gegensatz zu aller, auch der höchsten Tätigkeit des menschlichen Ich. Das Göttliche liegt seinem Wesen nach vollkommen außerhalb des menschlichen Ich. Der Mensch muß dieses aufgeben, um jenes zu erlangen. Es bleibt möglich, daß Philo an diesem Punkt nicht allein von Platos Philosophie, sondern auch von dem Mysterienwesen

[1]) Q. rer. div. her. 74, M. I 483; 110, M. I 488. Leg. alleg. I 82, M. I 60; III 29, M. I 93.

[2]) Vgl. z. B. de monarchia I 6, M. II 218; de posteritate Cain 15—21, M. I 229. Zu erfassen, daß Gott unerfaßbar sei, ist *μέγιστον ἀγαθόν*. Vgl. ib. 168 f., M. I 258.

[3]) Vgl. q. rer. div. her. 74, 78, 85, M. I 483—485. Leg. alleg. I 82, M. I 60.

[4]) Ueber den *ἐνθουσιασμός* Philos vgl. Reitzenstein Poimandres 204. R. ist geneigt, in den philonischen Ausführungen mehr Anlehnung an eine ausgebildete literarische Form der religiösen Sprache zu sehen, verweist aber auch wieder auf die wirkliche Existenz von Mysteriengemeinden in der Nähe des Philo.

[5]) Vgl. die Berufung auf den Theaetet: de fuga 63, M. I 555.

der hellenischen Zeit und ihrer ekstatischen Frömmigkeit direkt abhängig war. Jedenfalls ist seine ganze Sprache durchtränkt von der Sprache der antiken, ekstatischen Frömmigkeit[1]. Er selbst war sicher Ekstatiker und spricht aus eigener Erfahrung, wenn er von diesen Aeußerungen überspannter und gewalttätiger Frömmigkeit redet. Die Lebendigkeit seiner Schilderung beweist das.

Schritt für Schritt begegnen wir bei Philo Schilderungen dieses ekstatischen Erlebens. Zunächst wird das »Aussichherausgehen«, »Nichtmehrbeisichselbstsein« wieder und wieder als die Grundforderung zur Erreichung jener höchsten Erlebnisse der Frömmigkeit hingestellt q. rer. div. her. 69: »*Ergreift eine Sehnsucht Dich, o Seele, Deine göttlichen Güter zu erwerben, so laß nicht nur den Leib . . . die Seele und die Rede . . . sondern enteile Dir selbst, tritt aus Dir heraus, wie die Besessenen und Korybanten vom (Bakchus-)Taumel ergriffen, von Gott erfaßt, gewissermaßen in prophetischer Vergottung.*« Der Gläubige gelangt zu Gott »*in der Begeisterung, wenn die Vernunft nicht mehr bei sich selbst weilt, von himmlischer Liebe heftig und bis zum Wahnsinn erregt, vom wahrhaft Seienden ergriffen, nach oben zu ihm emporgezogen*« ib. § 70. Oder es heißt[2] umgekehrt, daß, wenn Gott zu den Menschen kommt, dann das bewußte Geistesleben des Menschen schwinden muß. »*Als die Sonne untergegangen, erschien Gott dem Abraham*« (Gen 15 22). »*Denn in die Fremde wandert der Nus in uns bei der Ankunft des göttlichen Geistes, nach dessen Weggang zieht dieser wiederum ein. Denn es ist Gesetz, daß Sterbliches und Unsterbliches nicht zusammenwohnen können*«[3]. Selbst der göttliche Logos ist dann nicht mehr das letzte Ziel, dieses ist und bleibt das unergründliche Wesen Gottes de migr. § 174: »*Solange sie (die Seele) nicht vollendet ist, braucht sie als Führer des Weges den göttlichen*

[1]) Ich nenne folgende Termini, die ich beispielsweise mit einigen Stellen belege, die auch wegen ihres sonstigen Gehaltes bezeichnend für die philonische Frömmigkeit sind. *μέθη νηφάλιος* (*θεία*) Op. mundi 71. Leg. alleg. III 82; *κατέχεσθαι* Op. mundi 71, q. rer. div. h. 69. Leg. alleg. III 82. Vit. Mos. I 286; *κατοκωχή* q. rer. div. h. 249, 264, de fuga 90, V. Mos. I 281 II (III) 246; *ἐνθουσιάζειν, ἐνθουσιᾶν* Op. mundi 71, de migr. 190; q. rer. div. h. 70, 258, 260, 264; V. Mos. I 286 II (III) 192. Mon. I 8; *ἐνθουσιασμός, ἔκστασις* de fuga 90. V. Mos. II (III) 246; *ἔκστασις* q. rer. div. h. III 264 (69 *ἐκστῆναι*); *κορυβαντιᾶν* Op. mundi 71, q. rer. div. 69; *βακχεύειν* q. rer. div. h. 69; *μυεῖσθαι* (*μυστήρια*) Leg. alleg. III 71, 100. V. Mos. I 264; *μανία* (*μαίνεσθαι*) q. rer. div. h. 249, 264; *ἔνθεος* rer. div. h. 249, 264. V. Mos. I 175, 288; *ἐπιθειασμός* q. rer. div. h. 69; *θεοφορεῖσθαι* q. rer. div. h. 69. V. Mos. I 283, III 34; *θεοφόρητος* q. rer. div. h. 258, de fuga 90. V. Mos. II (III) 246; *μετεωροπολεῖν* Leg. alleg. III 71, 84; *μετέωρος* Mon. I 5; vgl. Leg. alleg. III 83; *ἔρως οὐράνιος* (*ἵμερος, πόθος βελτίων*) q. rer. div. h. 70. V. Mos. II (III) 67; vgl. Leg. alleg. III 84. Op. mundi 71, q. rer. div. h. 69; *θεσπίζειν* V. Mos. I 175, II (III) 192, 250; *καταπνεῖσθαι* V. Mos. I 175, III 1, q. rer. div. h. 64; *ἐπιθειάζειν* V. Mos. II (III) 263; *ἀποφθέγγεσθαι, ἀναφθέγγεσθαι* V. Mos. I 288, II (III) 263, 275; q. rer. div. h. 259.

[2]) Vgl. q. rer. div. her. 70, vgl. 74, M. I 482 f. Leg. alleg. III 40 f., 44, 48, M. I 95 f. — Philo bezeichnet diesen Zustand des Menschen als *γυμνότης*. Leg. alleg. II 22 ff., M. I 71; 53 ff. (besonders 59 f.), M. 75—77. Er bezeichnet die Ekstatiker als »*οἱ τὸν ἀκούσιον φόνον δράσαντες*« de fuga 94, M. I 560 (vgl. § 91 ff.).

[3]) Q. rer. div. her. 265, M. I 511; vgl. die ganze Ausführung zu Gen 15 12. Ib. 249 ff., M. I 508 ff.

Logos ... Nachdem sie aber zum höchsten Wissen gelangt ist, dann wird sie, mit Anspannung vorwärts eilend, dem vorherigen Wegführer gleich sein. Denn beide werden so Genossen (ὀπαδοί, vgl. rer. div. her. 76) *des Allführers Gottes sein.*«

Noch genauer schildert Philo die psychologischen Vorgänge in jenem ekstatischen Erlebnis Op. mundi 71: »*Von nüchterner Trunkenheit ergriffen, wie die Korybanten, wird die Seele Gottes voll, und von einer andern Sehnsucht und von höherem Verlangen ergriffen wird sie zum hohen Himmelsgewölbe der geistigen Welt fortgerissen, glaubt sie bis zu ihm selbst, dem großen König vorzudringen. Wie sie aber danach strebt, ihn zu sehen, strömen ihr lautere, unvermischt reine Strahlen wie ein Gießbach entgegen, so daß sie durch den Glanz das geistige Auge blenden.*« Ob der Gläubige also sein Ziel erreicht, weiß er selber kaum. Auf der höchsten Höhe, im reinsten Aether des göttlichen Daseins angelangt, schwindet das Bewußtsein. Trotzdem heißt es an anderer Stelle, in welcher diese Erlebnisse ganz ähnlich geschildert werden: »*Obwohl wir in dieser Weise eine deutliche Vorstellung von dem wahrhaft seienden Gott nicht erlangen, dürfen wir von dem Suchen nach ihm nicht ablassen, weil das Suchen nach ihm, auch ohne zu finden, dreifach begehrenswert ist*«[1].

Man glaubt in dieser Schilderung des »Aufstiegs der Seele« zum Himmel einen Mystagogen eines hellenistischen Mysterienvereins reden zu hören. Der Zauber der Mysterienreligion hat auch den Philo in seinen Bannkreis gezogen[2]. Er spricht ihre Sprache und wenn er, wie wir bereits sahen, seine Philosophie mit dem »Geheimnis« umgibt, wenn er wieder und wieder in den meisten seiner Schriften betont, daß er nur für einen Kreis von Eingeweihten rede, so ist das nicht bloß künstliche Nachahmung und Herübernahme, sondern innere Geistesverwandtschaft mit dem Mysterienwesen seiner Zeit[3].

---

[1]) De mon. I 5, M. II 217. Aehnliche Schilderungen de praem. et. poen. 6, M. II 414 (Ausdeutung des Traumgesichts Jakobs). Leg. alleg. III 82, 84; M. I 103 f. (vgl. den Ausdruck *μετεωροπολεῖν*). De monarchia I 1, M. I 214 (*διὰ τῆς ἀπλανοῦς βαδίζειν ὁδοῦ*). De migr. 169 (*ἀνάβηθι ὦ ψυχὴ πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θέαν*).

[2]) Philo ist nicht nur in der Grundrichtung seiner Frömmigkeit Ekstatiker, sondern er legt auch im einzelnen Wert auf ekstatische Erfahrung. Auch einzelne Erkenntnisse, Schriftdeutungen werden ihm in ekstatischer Offenbarung zuteil. De Cherubim 27, M. I 143: »*Ich hörte aber einst ein noch trefflicheres Wort von meiner Seele, die gewohnt ist, oft von Gott ergriffen zu werden und zu weissagen, wovon sie (selbst) nichts weiß. Das werde ich nun aus der Erinnerung vortragen.*« Vgl. de somniis II 252, M. I 692; auch Leg. alleg. II 25, M. I 71; II 85, M. I 81; de migratione 191, M. I 466 die allgemeinen Ausführungen über menschliches Erkennen.

[3]) Folgende Wendungen aus der Sprache der Mysterienreligion habe ich mir bei Philo gesammelt: *τελετή. τελεῖσθαι. τέλειος. τὰ τέλεια. τετελεσμένος; μυεῖν. μύστης. μύστις.* (*μυσταγωγός*). *μυστήρια* (*μικρὰ καὶ μεγάλα*); *ἱεροφαντεῖν. ἱεροφάντης. ἱερός λόγος; θίασος. θιασώτης; χορός. χορευτής; παρακαταθήκη. παρακατατίθεσθαι; ὄργια θεῖα. ὀργιάζεσθαι; ἀπόρρητος λόγος; θεολογεῖν. θεολόγος; ἅγιοι. πρεσβύτεροι — νεώτεροι* (vgl. de sacrif. Abel et Ca. 131). *ὑφηγητής — γνώριμος* (vit. Mos. II (III) 153). *κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα* (*νοῦν, γλῶσσαν ἄσινοι*). *ἀμύητοι. μιαροί. ἀκάθαρτοι δυσκάθαρτοι κ. δυσέκπλυτοι ψυχαί. μιγάδες. σύγκλυδες. ἐπιφραξάτωσαν ὦτα* (*ἀκοάς*) usw. »Philo kennt alle Hauptanschauungen der Mysterienreligionen und wird für manche, z. B. für die Vorstellung von der Wiedergeburt, der wichtigste Zeuge. Die Sprache der hellenistischen Myste-

Das alles steht nun, wie gesagt, weit ab von jüdischer Frömmigkeit, die sich im allgemeinen der Mysterienreligion verschloß[1]. Es ist nicht einmal mehr rein hellenische Frömmigkeit. Diese starke Ueberspannung der Gegensätze, der Realismus, mit welchem die kühne platonische Bildersprache aufgefaßt und verkörpert wird, der Ernst, der hier mit dem ekstatischen Erlebnis gemacht wird, die Art, wie dieses als ein völliger Gegensatz zum bewußten Geistesleben aufgefaßt wird, die mystisch-realistische Beschreibung des Aufstieges der Seele, das alles ist nicht rein hellenisch. Wenn bei Philo auch keine weiteren wesentlichen Einflüsse als die des hellenischen Mysterienwesens anzunehmen sein würden, so hätten wir doch sicher für diese späthellenische Frömmigkeit ihrerseits einen starken orientalischen Einschlag anzusetzen[2]. Doch wiederum hat auch Philo hier etwas Eigenes. Soweit wir die Mystik der griechischen Philosophie und Mysterienreligion überschauen können, tritt in ihr nirgends als Gegenstand der Mystik und Ziel aller Ekstase das höchste göttliche Wesen in dieser starken Konzentriertheit und lebendigen Realität heraus. Dies Streben nach absoluter Lebensgemeinschaft mit dem höchst-vollkommenen, höchst-lebendigen Gott gibt der philonischen Mystik die besondere Weihe und Eigentümlichkeit. Philo ist der erste Mystiker und Ekstatiker auf dem Boden spezifisch monotheistischer Frömmigkeit. Als solcher hat er seine bleibende Bedeutung in der Geschichte der christlichen Mystik.

Von hier aus entwickelt sich nun auch die philonische Theologie. Sie hängt eng mit der philonischen Frömmigkeit zusammen und ist von hier aus, von mannigfachen Widersprüchen im einzelnen abgesehen, im ganzen durchsichtig und verständlich. Sie entwickelt sich, wie schon gesagt, aus dem einen großen Problem heraus, wie die Verbindung zwischen dem rein überweltlichen, über alle Erfahrung liegenden Gott und der niederen, mit einem Keim der Unvollkommenheit und des Bösen behafteten Materie herzustellen sei. Das wesentliche Merkmal dieser Theologie ist die Hypostasenlehre. Ueber diese, ihre religionsgeschichtliche Herkunft, Stellung und Bedeutung ist bereits in einem größeren Zusammenhang gehandelt (s. o. S. 342 ff.). Auch an diesem Punkt wird es wieder deutlich, daß die Grundrichtung der philonischen Frömmigkeit und Theologie zwar hellenisch ist, aber doch an manchen

---

rienreligionen spricht er immer wieder und berührt sich immer wieder mit ihren Schriften.« Reitzenstein, Die hellen. Mysterienrel.[2] S. 41.

[1]) Vgl. M. Lucien Cerfaux, Influence des mystères sur le judaisme alexandrin avant Philon (Le Muséon XXXVII 1924 S. 29—88).

[2]) Man beachte, daß sich auch bei den palästinensischen Theologen seit der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts und vielleicht schon früher (Paulus) Spuren einer ähnlichen, sicher orientalischen Mystik finden. S. o. S. 356 f.

Punkten ein orientalischer Einschlag[1] in dem hellenischen Grundmuster nicht zu verkennen ist. Im einzelnen gehört die Theologie des Philo — auch die genauere Darstellung der Logostheologie — in die Geschichte der Philosophie und nur mittelbar in eine Darstellung der Religion, wenigstens der jüdischen Religion. Denn von dieser steht sie zu weit ab und ist zu einzigartig, als daß eine Darstellung im einzelnen hier von Wert sein könnte. Hervorgehoben mag noch einmal werden, daß Philo nicht nur die eine Hypostase des göttlichen Logos, sondern eine ausgedehnte und phantastische ganze Hypostasentheologie, eine gewisse Siebeneinigkeit Gottes kennt, und vor allem, daß er seine Hypostasentheologie geradezu als Mysterienlehre behandelt[2].

De Cherubim 42 M. I 146 leitet Philo eine Belehrung darüber, wie Gott mit seiner *σοφία* die Tugenden zeuge, mit den Formeln der Mysterienreligion ein: »*Die Abergläubischen sollen ihre Ohren stopfen oder abtreten. Denn göttliche Lehren* (τελετάς) *für Geweihte lehren wir die Mysten, die der heiligsten Weihen würdig sind ... Jenen aber werden wir keinen heiligen Vortrag halten, die mit unheilbarem Uebel behaftet sind, dem Stumpfsinn, der am Worte hängt, der Kleinlichkeitskrämerei mit Namen und den Gaukeleien mit Gebräuchen, die keinem andern Heiligkeit und Frömmigkeit zugestehen*«. Und zum Schluß (48 M. I 147) heißt es: »*Dies nehmt mit reinem Ohr, o Mysten, als in Wahrheit heilige Geheimnisse in eure Seelen auf und sagt es keinem von den Ungeweihten ... Wenn ihr aber einen von den Geweihten treffet, dann macht euch schmeichelnd und eifrig an ihn, ob er nicht ein neues geweihtes Geheimnis* (τελετή) *weiß und es verbirgt*« (vgl. § 49). De sacrif. Ab. et Cain 60 M. I 173 f. spricht Philo wieder im Mysterienton[3] von Gott und seinen beiden obersten Kräften. § 132 M. 189 teilt er in derselben Weise mit, daß Gottes gesetzgebende Dynamis in zwei andere Kräfte, die lohnende und strafende Kraft, zerfalle. De Abrahamo 122 M. II 19 unterscheidet Philo kleine und große Mysterien. Wer nur in die kleinen Mysterien eingeweiht ist, erkennt Gott nur in seinen beiden obersten Kräften[4]. Der in die großen Mysterien Eingeweihte aber übersteigt die Dyas und dringt zur ungemischten Einheit des göttlichen Wesens vor. Auch das heilige Tetragrammaton ist Gegenstand göttlicher Geheimlehre. Vita Mos. II (III) 114 f. M. II 152. Besonders interessant ist endlich die Stelle de fuga 85 ff. M. I 558 ff. Hier folgen auf eine jener bekannten mysteriösen Einleitungen[5] verschiedene allegorische Auslegungen und § 91, 95 die Lehre von den fünf Kräften Gottes[6].

---

[1]) Reitzenstein fordert für die Hypostasenlehre Philos — es kommt hier namentlich die konkrete Art in Betracht, wie Philo Gott als Vater, die Weisheit als Mutter, die Welt (den Logos) als Sohn auffaßt — ägyptischen (Poimandres 37 ff.) oder allgemeiner hellenistischen Einfluß (Mysterienrel.[2] S. 256).

[2]) Vgl. Reitzenstein, Poimandres 204, 238 3.

[3]) »*τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγενήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστην λόγον*«.

[4]) Vgl. Cherub. 27, M. I 143 f. Das Geheimnis des einen Gottes und der zwei Grundkräfte; die *μεγάλα μυστήρια* auch Leg. alleg. III 100, M. I 107; de decalogo 41, M. II 187.

[5]) *ἐλαύνετε οὖν, ἐλαύνετε ὦ μύσται καὶ ἱεροφάνται θείων ὀργίων τὰς μιγάδας καὶ σύγκλυδας καὶ πεφυρμένας, δυσκαθάρτους καὶ δυσεκπλύτους ψυχάς* (vgl. Plato Symposion 209 E. 215 E.).

[6]) Andere Stellen de gigantibus 54, M. I 270. — De mon. I 5 f., M. II 218 usw.

Dies Zusammentreffen kann kein zufälliges sein. Es darf also nicht geurteilt werden, daß Philo die Mysteriensprache nur oberflächlich und ohne einen bestimmten Sinn damit zu verbinden, nachgeahmt hätte. Philo ist sich bewußt, wirklich im Besitz einer Mysterienlehre von Gott und seinen Kräften zu sein. Der ekstatischen Frömmigkeit entspricht bei ihm die Mysterientheologie.

Eine große unmittelbare Nachwirkung ist der Persönlichkeit Philos nicht beschieden gewesen. Er für seine Person stellt den größten Grad der Annäherung dar, welche der jüdischen Frömmigkeit und Kultur gegenüber der hellenischen möglich war. Philo erlebte zuletzt selbst noch den Anfang der tragischen Wendung im Geschick seines Volkes. Die Gegensätze, die sich genähert hatten, traten nach der für die Juden so außerordentlich günstigen Periode unter Cäsar und Augustus, namentlich mit der Zeit des Caligula schnell in einer nicht geahnten Schärfe und Deutlichkeit heraus. Der beginnende unversöhnliche Kampf zwischen dem Judentum und dem römischen Weltreich hat jedes weitere Annäherungsstreben der Kulturen verhindert. Am Schluß des Jahrhunderts steht das Judentum auf sich selbst zurückgeworfen da. Die universalistisch-apologetische Tendenz in ihm ist unterdrückt, der Unterschied zwischen Palästina und der Diaspora verschwindet, das palästinensische Rabbinentum triumphiert. Die Septuaginta und die philonischen Schriften werden vom Judentum abgestoßen.

Aber auch abgesehen von jener Ungunst der Verhältnisse wäre Philo nicht dazu berufen und fähig gewesen, die jüdische Frömmigkeit in neue Bahnen zu lenken und eine reformatorische Rolle zu spielen. Er gehört nicht zu den schaffenden Persönlichkeiten. Die eigenartige Gestaltung der Frömmigkeit, die er für sich und einen kleinen Kreis von Freunden schuf, ist kein Werk aus einem Guß, sondern eine komplizierte und konglomeratartige Bildung. Schon die äußere Form, in der Philo seine Gedanken vortrug, machten ihr Weiterwirken unmöglich. Seine unglückliche Manier, die Gedanken fast durchweg in Kommentare zum mosaischen Pentateuch oder in eine zusammenfassende Darstellung der mosaischen Gesetzgebung hineinzupressen, die dadurch bedingte Geschraubtheit und Künstlichkeit ihrer Entwicklung, die ewigen Wiederholungen und Weitschweifigkeiten, die bleierne Monotonie des Ganzen machen die Lektüre seiner Werke zu einer wahren Qual, für die die hier und da zerstreuten wirklich eigenartigen und ergreifenden Zeugnisse einer individuellen Frömmigkeit kaum zu entschädigen vermögen. — Was ihren Gehalt betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß hier neue Töne einer durchgeistigten Frömmigkeit angeschlagen werden, die in ihrer Reinheit und Eigenartigkeit das Höchste zu versprechen scheinen. Eine von allem Nationalen, von allem Erdenrest freie, hochgespannte, individualistische Frömmigkeit tritt uns entgegen.

Keiner hat vor Philo besser verstanden, systematisch darzulegen, was für das Menschenleben der Glaube an Gott bedeutet. Und doch fehlt Philo zu einer prophetischen Persönlichkeit so ziemlich alles. Ihm fehlt das Mark und die Willenskraft, der persönliche Impuls. Er hat zu tief getrunken aus dem Born des hellenischen Intellektualismus, aus den Quellen ekstatischer Mystik und hellenistisch-orientalischen Mysterienwesens. Ihm fehlt das praktische Ethos, der Wille und die Leidenschaft, das Leben nach seiner persönlichen Ueberzeugung umzugestalten, und sei es auch im Kampf mit einer Welt. In echt hellenischer Weise ist ihm die Welt nichts anderes als der Schauplatz des ewig sich wiederholenden gleichförmigen Spieles von Geist und Materie. Er setzt an die Stelle der von ihm so ziemlich bis auf den letzten Rest überwundenen nationalen Religion mit ihrer Energie und ihren Aufgaben den überspannten und tatenlosen religiösen Individualismus kleiner erwählter Kreise, die gleichgültig und ohne Zuneigung auf den großen Haufen und die gemeine Masse der Nichteingeweihten herabschauen. Er ist weltenweit entfernt von dem tapferen Individualismus des Evangeliums, von dem Glauben an den unendlichen Wert jeder einzelnen menschlichen Seele, von einer Religion, die sich an jedermann, zuerst an die Einfachen und Unverständigen, an die Zöllner und Sünder wendet. Philos Religion ist vorwiegend ästhetische Stimmung, sie bewegt sich fortwährend in den echt griechischen Gegensätzen von Niederem und Höherem, von Unvollkommenem und Vollkommenem. Die starken Gegensätze, die in aller lebendigen Religion notwendig sind, von Gut und Böse, von etwas, das sein soll, und anderem, das nicht sein soll, treten zurück. Es fehlen das Ringen und der Kampf, der tiefe Schmerz über Sünde, Reue und Buße, der Jubel über Vergebung und Erlösung. — Philo ist gewesen und geblieben der stille Gelehrte und Philosoph. Dem Ernst des Lebens hat er nur am Schluß seiner Laufbahn halb widerwillig ins Gesicht geschaut. Ihm fehlt aller und jeder Scharfblick für die nüchterne Wirklichkeit. So ist auch in seinen Schriften wenig wirkliches Leben. Was darinnen ist, das hat er selbst mit gelehrtem Ballast und müßigen Phantasien fast verschüttet, so daß es schwer zu entdecken ist. Er hat sein Licht wahrhaftig unter den Scheffel gestellt. Es sei deshalb noch einmal hervorgehoben, damit wir jenem seltsamen Manne nicht Unrecht tun: In diesem merkwürdigen, für uns kaum noch genießbaren Philosophen und Bibelexegeten liegt eine durchgeistigte, höchst eigenartige und lebhafte Frömmigkeit verborgen, die sich ihre eigenen Bahnen suchte und sie auch für sich und wenig andere gefunden hat, eine Frömmigkeit, die zwar nicht in den Kreisen des Judentums, aber dafür in den Kreisen des für den philonischen Intellektualismus, seine Mystik und Ekstase, seine allegorische Bibelexegese empfänglichen hellenischen Christentums mit ungemeiner Stärke weitergewirkt hat[1].

[1]) Ueber Philos Verhältnis zur hermetischen Literatur verdanken wir neue, wert-

KAPITEL XXIV. DIE ESSENER[1]

Abseits von der offiziellen Religion des späthellenistischen Judentums steht die merkwürdige Sekte der Essener, deshalb vor allem bemerkenswert, weil sie in der abendländischen Welt die erste Erscheinung einer organisierten Mönchsgemeinde ist. Es scheint fast so, als ob da, wo uns in der Religionsgeschichte die Kirche begegnet, zugleich als notwendige Begleiterscheinung das Mönchstum auftauche. Das Streben der jüdischen Kirche nach Exklusivität und ihr Gegensatz zur Welt steigert sich im Essenismus. Daher ist es auch erklärlich, daß trotz vielfacher Abweichungen und Kategorien die Sekte der Essener beim orthodoxen Judentum verhältnismäßig gut angeschrieben war. Philo weiß ihr Lob nicht laut genug zu verkünden. Josephus nennt sie *βέλτιστοι δὲ ἄλλως ἄνδρες τὸν τρόπον* (A. XVIII 19) und hat einen Teil seiner Jugendzeit bei ihnen verlebt Vita 11.

Das Vorhandensein der essenischen Sekte ist verhältnismäßig früh nachzuweisen. Josephus bringt seine Schilderung der drei jüdischen »Sekten« schon bald nach dem Bericht vom Tode Ptolemäus VI (146, A. XIII 171 ff.). Ein Essener wird uns bereits unter dem Makkabäer Aristobul I (104/3) mit Namen genannt (A. XIII 311 ff., B. I 78 ff.)[2]. Sie sind

volle Aufschlüsse den Forschungen von Josef Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster 1914. Dadurch wird Philo aus seiner bisherigen Isolierung befreit und in den Strom der graeko-ägyptischen Apokalyptik hineingestellt, die zum »Heidentum« hinüberführt.

[1]) Als Hauptquellen für die Essener kommen in Betracht: 1. Philo Quod omnis probus liber c. 12—13, M. II 457—549; 2. das philonische Fragment aus der *ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία* (*Ὑποθετικά*?) bei Eus. Pr. Ev. VIII 11; 3. der ausführliche Bericht des Jos. B. II 119—161. Daneben sind 4. Jos. A. XVIII 18—22, außerdem A. XIII 172, XV 371 ff., endlich 5. Plinius Hist. Nat. V 17 heranzuziehen. Trotz mannigfacher Bestreitungen der Echtheit dieser Quellen liegt durchaus kein Grund vor, an der Glaubwürdigkeit eines dieser Stücke zu zweifeln (vgl. Schürer II 655 f. Anm. 9 und 10). Die späteren Quellen bieten wenig Ausbeute. Doch sind für die spätere Geschichte der Essener mit Vorsicht die Nachrichten der Kirchenväter über die judenchristlichen Sekten der Ebioniten, Elkesaiten, Nazaräer (Ossäer, Sampsäer) usw., sowie der pseudoklementinische Schriftenkreis heranzuziehen. Als wichtigste und umfassendste Arbeiten nenne ich: E. Zeller, Die Philosophie der Griechen[3] III 2, 277—338; Hamburger, RE Art. Essener; Lightfoot, St. Pauls epistle to the Colossians[2]. London 1876, 82—98, 349—419; Lucius, D. Essenismus. Straßburg 1881; A. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums 1884, S. 87—149; J. Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch. 311—314. Weitere Literatur bei Schürer II 651—680. Dazu R. Treplin, Die Essenerquellen S. Kr. 1900, 28—92 (s. auch hier die Literatur 28—30); E. Zeller, Z. Vorgeschichte des Christentums. Z. w. Th. 1899, 195 bis 269; A. Hilgenfeld, Noch einmal d. Essäer. Z. w. Th. 1900, 180—211; Schlatter, Israels Geschichte 122—127; Eduard Meyer, Ursprung II 393 ff.; G. Hölscher, Gesch. d. isr. jüd. Rel. S. 207 ff. und bei Pauly-Wissowa[2] RE unter »Josephus« Sp. 1991 f.

[2]) Zeller, Z. w. Th. 1899, 195—269 findet an mehreren Stellen des Koheleth, namentlich 3 21 und 9 2 (7 28, 12 7) Anspielungen auf die Lehre der Essener. Gesichert sind diese Beziehungen nicht, aber immerhin möglich.

also nicht später nachweisbar als die Gemeinschaft der Pharisäer. Es ist nicht unmöglich, daß Pharisäer und Essener ihre gemeinsame Wurzel in der συναγωγὴ τῶν Ἀσιδαίων gehabt haben, die uns bereits in der Makkabäerzeit als geschlossene Organisation entgegentritt. Während die Pharisäer, im Gegensatz zu den Essenern weltförmig, im Beginn der Makkabäerzeit aus ihrer sektenmäßigen Zurückgezogenheit heraustraten und nach ausschlaggebender Bedeutung und Herrschaft im Leben des Volkes zu streben begannen, wären bei dieser Voraussetzung die Essener in der sektenmäßigen Abgeschlossenheit geblieben und hätten diese noch gesteigert. Die Pharisäer bekamen dann, gerade weil sie ihr Ideal dem Volke aufzuzwingen suchten, doch wahrscheinlich von gegnerischer Seite, den Namen »Separatisten«, während die eigentlichen Separatisten, die Essener, den alten Namen die »Frommen« (aram. חָסָא, Plural חָסִין = Ἐσσηνοί, stat. emphat. חָסָיָא = Ἐσσαῖοι) behielten[1]. Nach Philos Schätzung waren es zu seiner Zeit etwa 4000 an der Zahl (M. II 457)[2]. Nach seinem Bericht bewohnten sie viele Städte Judäas, nach Josephus gar alle Städte Palästinas. Aber Philo fügt hinzu, daß sie mit Vorliebe die Städte verließen und in Dörfern siedelten[3]. Wie es scheint, haben sie sich von einem Mittelpunkt aus über das Land verbreitet; Plinius[4] nennt die Wüste Juda am Toten Meer bei Engedi und Masada.

Die Essener waren in erster Linie e i n O r d e n. Die engste Zusammengehörigkeit verband seine Glieder, die in vollkommener Gütergemeinschaft lebten. Sie wohnten in gemeinsamen Räumen[5]. Keiner von ihnen besaß eigene Wohnung[6]. Was der einzelne besaß oder erwarb, floß in eine gemeinsame Kasse[7], aus der auch Greise und Kranke versorgt wurden[8]. Keiner besaß Privateigentum[9], selbst die Kleider gehörten allen gemeinsam[10]. Alles dies deutet auf geschlossene Siedlungen. Ihre Ordenstracht bestand in einem weißen Kleid[11]. S i e v e r w a r f e n

[1]) So erklärt auch Philo den Namen q. o. p. l. 12, M. II 457; 13, II 459; bei Eus. VIII 11 1; vgl. Jos. B. II 119. — Mittwoch (Z. f. Assyr. XVII 1902, 75 ff.) will den Namen von חשאים »die Schweigenden« ableiten.

[2]) Jos. A. XVIII 20 hat dieselbe Angabe. Sie ist aber wahrscheinlich dem Philo entlehnt. Man darf sie nicht ohne weiteres auf des Josephus Zeit übertragen. Josephus ist fast in allen Zahlenangaben unzuverlässig.

[3]) Philo M. II 457, doch vgl. Philo bei Eus. VIII 11 1 und Jos. B. II 124. Eine πύλη τῶν Ἐσσηνῶν in Jerusalem erwähnt Jos. B. V 145.

[4]) Plinius V 17.

[5]) Philo b. Eus. VIII 11 5; q. o. p. l. M. II 457 f. (vgl. Jos. B. II 129).

[6]) Philo M. II 458.

[7]) Philo M. II 458, 459; Jos. B. II 122, 124 f.,127; A. XVIII 20.

[8]) Philo b. Eus. VIII 11 4. 13.

[9]) Philo M. II 457.

[10]) Philo b. Eus. VIII 11 12; q. o. p. l. M. II 458.

[11]) Phil. b. Eus. VIII 11 12; Jos. B. II 123, 126.

die Ehe[1], erhielten also ihre Gemeinschaft nur durch Propaganda und konnten das, weil sie eine große Anziehungskraft ausübten[2]. Daneben berichtet uns freilich Josephus, daß sie auch Kinder annahmen und für ihre Ordensgrundsätze erzogen[3], ja daß ein Teil von ihnen die Ehe unter gewissen Vorsichtsmaßregeln ausübte und sogar empfahl[4]. Ihre Organisation war eine durchaus demokratische. Ihre Beamten[5], vor allem die Verwalter des gemeinsamen Vermögens, die der Natur der Sache nach am meisten hervortraten, erwählte die Gesamtheit[6]. Bei Vergehen eines Ordensmitgliedes entschied ein Kollegium von nicht weniger als hundert Richtern[7], über dessen Zusammensetzung wir nichts wissen. Die Sklaverei verwarfen sie grundsätzlich und betrachteten sie als eine Versündigung gegen die auf Freiheit und Gleichheit angelegte menschliche Natur[8].

Erkannte man keine sozialen Unterschiede im Menschengeschlecht an, so waren die religiös begründeten desto stärker und mächtiger. Eine völlige Kluft trennt den Orden von der Außenwelt (s. u.). Aber auch innerhalb des Ordens sind zwischen den einzelnen Gliedern starke Schranken gezogen. Eine dreijährige Prüfungszeit muß jeder neu Eintretende durchmachen. Streng geschieden von der Lebensgemeinschaft des Ordens muß er ein Jahr nach allen seinen Regeln leben. Dann erfolgt eine teilweise Zulassung des Neulings zu den heiligen Waschungen (s. u.), aber erst nach Ablauf von zwei weiteren Jahren wird er vollberechtigtes Ordensmitglied (B. II 137—138). Nach Josephus schieden sie sich demgemäß in vier streng gesonderte Klassen (B. II 150). Neben den beiden Klassen der Prüflinge und der Klasse der vollberechtigten Ordensmitglieder mag die Gilde der Vorsteher als vierte Klasse gezählt worden sein[9].

Beispiellos, als einzigartige Erscheinung steht, soweit unsere Quellen reichen, der Orden der Essener in seiner Umgebung. Man hat sie zwar vor allem in Beziehung zu der pythagoreischen Schule gesetzt[10]. Der hervorragendste Begründer dieser Anschauung, Zel-

[1]) Philo b. Eus. VIII 11 3. 14–16; Jos. B. II 120 f. A. XVIII 21. Plinius V 17.

[2]) Jos. B. II 158.

[3]) B. II 120. Aus Philo b. Eus. VIII 11 3 scheint hervorzugehen, daß dies eine spätere Maßregel war.

[4]) B. II 160 f.

[5]) Die Namen der Beamten: *ἐπιμεληταί* Jos. B. II 123, 129, 134; *ἐπίτροποι* II 134; *ἀποδέκται τῶν προσόδων* A. XVIII 22; *ταμίαι* Philo b. Eus. VIII 11 10.

[6]) Philo b. Eus. VIII 11 10; Jos. B. II 123, 125; A. XVIII 22; über den unbedingten Gehorsam gegen die Oberen s. Jos. B. II 134, 140.

[7]) Jos. B. II 145.

[8]) Philo M. II 457; b. Eus. VIII 11 4; Jos. A. XVIII 21.

[9]) Schwerlich ist mit Schürer II 659 als vierte Klasse die der aufgenommenen Kinder zu rechnen (s. o.). Denn diese gehörten dem Orden überhaupt noch nicht an.

[10]) Vgl. bereits Jos. A. XV 371.

ler[1], hat neuerdings auch besonders die mit den Pythagoreern eng zusammenhängenden orphischen Mysterienvereine zum Vergleich herangezogen. Jedoch erweckt gerade seine neueste Darstellung den Eindruck, wie unsicher hier alles ist, und wie wenig uns die Quellen erlauben, uns von jenen pythagoreisch-orphischen Mysten eine klare Vorstellung zu machen. Wie mir scheint, haben sie in der Hauptsache sehr wenig mit den Essenern gemein. Soweit wir sehen, fehlte ihnen gerade die straffe ordensmäßige Organisation fast ganz. In romanhaft aufgestutzten Erzählungen vom Leben des Meisters Pythagoras kommt zwar ein solches Ideal mönchischer Abgeschlossenheit zum Ausdruck. Aber daß diesem Ideal irgendeine Wirklichkeit entsprochen habe, ist nicht nachweisbar. Was wir von den Pythagoreern und Orphikern wirklich erfahren, läßt sie eher als alles andere erscheinen, denn als geistige Urheber der essenischen Sekte. Sie stellen sich doch vorwiegend als eine Schar sehr fragwürdiger Philosophen mit sonderbaren Gebräuchen dar, deren Zusammenhang ein sehr loser war. Die orphischen Mysten aber waren, soweit wir sehen können, meistens nichts weiter als phantastische, religiöse Gaukler. Es müßte eine sehr merkwürdige Metamorphose mit jenen dunklen Ehrenmännern vorgegangen sein, wenn aus ihnen die Essener hervorgegangen wären[2].

Vor allem aber sind die Essener darin, soweit wir sehen können, fundamental von den Pythagoreern verschieden, daß sie eine auf bestimmten, ganz eigenartigen Einrichtungen beruhende religiöse Gemeinschaft sind. Das waren die Pythagoreer nicht[3]. Bei den Essenern war der gemeinsame Kult ein

[1]) Zeller hat seine Anschauung umfassend niedergelegt in der Philosophie der Griechen III 2³ 277—338, neuerdings Z. w. Th. 1899, 195—269. Zum Teil hat sich ihm auch Schürer II 678 angeschlossen.

[2]) Vgl. die Schilderungen von Zeller selbst Z. w. Th. 1899, S. 214 f., 265. Zeller begnügt sich damit, eine ernstere und edlere Richtung innerhalb des Pythagoreismus und Orpheismus zu postulieren, die unsere Quellen für die für uns in Betracht kommende Zeit seit dem Aufkommen der Neupythagoreer nicht zeigen. Auch die Berührungen im einzelnen sind nicht so stark, wie Zeller und Schürer II 678 annehmen. Die Forderung der Ehelosigkeit läßt sich bei den Pythagoreern nicht nachweisen. Ob die Essener Vegetarianer und Temperenzler waren, ist zum mindesten zweifelhaft. Ihre Eschatologie zeigt gar nichts speziell Gemeinsames mit den Pythagoreern. Ihre allgemein griechische Färbung, in der sie uns erscheint, können wir getrost auf Rechnung des Josephus setzen (s. u.). Das pythagoreisch-orphische Spezifikum, die Seelenwanderung, fehlt. Es bleiben etwa als gemeinsame Eigentümlichkeiten: die Verwerfung der Tieropfer, das Verbot des Eides, die weiße Kleidung, die Anrufung der Sonne, die ängstliche Scheu vor dem Unreinen. Das sind aber alles Dinge, die mindestens ebensogut orientalischer Herkunft sein können. Ueberhaupt vergißt man gewöhnlich vollständig, zu fragen, ob nicht auch die späteren Pythagoreer und Orphiker orientalisch bedingt seien und nur eine gemeinsame Abhängigkeit hier wie dort vorliegen könnte.

[3]) Sie waren es höchstens in der Verbindung mit den Orphikern. Aber soweit wir aus dem Wenigen, was uns von den sakralen Einrichtungen der Orphiker bekannt ist, urteilen können, fehlen hier alle Seitenstücke.

und alles, der Mittelpunkt ihrer Lebensgemeinschaft. Und es ist ein ganz neuer, eigenartiger Kult, der hier in die Erscheinung tritt. An Stelle des Opferkultes tritt der Kult des Sakraments, der heiligen Handlung. Sakramentale Bedeutung haben vor allem die täglichen Waschungen[1]. Die äußerliche Handlung des Bades bringt eine wesentliche Aenderung im Menschen hervor. Sie macht den Menschen zum Essener. Erst nach einem Jahre wird der Novize erster Stufe zu dem hochheiligen Bade der Reinigungszeremonie zugelassen (Jos. B. II 138). Täglich, ehe die gemeinsame Mahlzeit genossen wird, wird dieselbe heilige Zeremonie vollzogen (B. II 129)[2]. Wenn ein Ordensmitglied ein anderes, einer niedrigeren Klasse angehöriges berührt, so muß es sich baden (B. II 150)[3]. Das Wasser hat eine wunderbare Kraft, es tilgt alle Unreinheit, äußere und innere[3]. Zu dem Bade gesellt sich die heilige gemeinsame Mahlzeit[4]. Uraltes religiöses Empfinden aus der Zeit semitischen Stammeslebens lebt hier wieder auf. Die Auffassung der Opfermahlzeit als des Mittels zur Herstellung einer mystischen, geist-leiblichen Gemeinschaft der Glieder des Stammes untereinander (und mit der Gottheit) wird zum Teil wieder lebendig. Der gemeinsame Speisesaal wird den Essenern zum Tempel (B. II 129), in den man mit scheuer Ehrfurcht tritt, nachdem man zuvor das Arbeitskleid abgelegt und ein Festkleid angezogen hat. Die, welche Speise (und Trank) bereiten, sind die Priester des Ordens (A. XVIII 22).

[1]) Ganz unbegreiflich ist es, daß Zeller auch hier Verwandtschaft mit den Pythagoreern entdecken will. Die Pythagoreer waren gerade schmutzige Heilige. Ihre ἀλουσία wird des öfteren verspottet Z. w. Th. 1899, 215; vgl. Z. w. Th. 1900, 184. Zeller macht freilich aus der ἀλουσία die Vermeidung des warmen Bades und findet, indem er auf der andern Seite aus der Nachricht des Josephus, daß die Essener in kaltem Wasser badeten, ebenfalls eine Verwerfung des warmen Bades herleitet, dort eine Verwandtschaft, wo alles verschieden ist. Die Orphiker hatten natürlich andererseits in ihren Mysterienvereinen Reinigungs- und Sühne-Gebräuche. Doch ist das, was wir darüber wissen, so allgemein, daß jeder Anhaltspunkt zum Vergleiche mangelt. — Gegen Zeller vgl. Hilgenfeld, Z. w. Th. 1900, 180 ff.

[2]) Auch nach jeder Verrichtung der Notdurft II 149 (vgl. die ἁγνεῖαι II 159).

[3]) Nur in Josephus Bericht tritt die sakramentale Bedeutung der Waschungen und ihr fundamentaler Wert deutlich hervor, wie wir, abgesehen von einer Aeußerung Philos, auch nur aus seinem Bericht die Bedeutung der gemeinsamen Mahlzeiten deutlich erkennen. Bei Philo hat sich die ganze Auffassung der Essener schon ins moralisch-philosophische (hellenische) verschoben. Aus einer Religionsgemeinschaft sind die Essener hier eine Gesellschaft für ethische Kultur geworden. Um die zentrale Bedeutung der Waschungen (und sakramentalen Mahlzeiten) bei den Essenern sich lebendig zu vergegenwärtigen, muß man die sicher mit ihnen verwandten Sekten der Ebioniten, Elkesaiten, »Ossäer«, Nazaräer, Sampsäer (Epiphanius, Haer. XVIII, XIX (XXIX), XXX, LIII; vgl. Hippolyts Philosophumena), vor allem den pseudoklementinischen Schriftenkreis studieren.

[4]) Vgl. Philo M. II 458, b. Eus. VIII 11 5 (vgl. hier die der Mysteriensprache entlehnte Wendung »κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι« VIII 11 11). Besonders Jos. B. II 129 ff., 138 f., 143 f.; A. XVIII 19.

Am Anfang und Ende des Mahls spricht der Priester das Gebet (B. II 131). In weihevoller Ruhe und ehrfurchtsvollem Ernst wird das Mahl genossen, »*so daß denen, die draußen vorübergehen, die Stille drinnen im Hause wie die Feier eines furchterregenden Mysteriums vorkommt*« (B. II 133).

Die Sekte der Essener ist eine Sakramentsgemeinschaft, gegenüber aller auf dem Opferkult beruhenden Gemeinschaft eine vollständige und fesselnde religiöse Neubildung. Aus dem Judentum, das gar nicht darauf angelegt war, ist sie schwerlich hervorgegangen. Uns fehlen leider die Mittel, nämlich fast alle genaueren Nachrichten über das religiöse Leben ostwärts von Palästina im Zeitalter des großen religiösen Synkretismus, zu sehr, als daß wir die Entstehung des Essenerordens aufklären könnten. Der einzige Weg, der vielleicht gangbar sein könnte, wäre der des Rückschlusses aus dem, was wir in späterer Zeit an religiösem Leben in den Gegenden zwischen Jordan und mesopotamischem Tiefland finden[1].

Jedenfalls wird es von hier aus zur Genüge klar, wie die Essener dazu kamen, den israelitischen Opferkult vollständig zu verwerfen. »*Sie schicken Weihgeschenke zum Tempel, aber Opfer bringen sie nicht dar wegen der nach ihrer Meinung größeren Vorzüglichkeit ihrer heiligen Handlungen* (ἁγνεῖαι), *und deswegen schließen sie sich vom gemeinsamen Heiligtum aus*[2] *und bringen bei sich die Opfer dar.*« Mit vollem Bewußtsein, im Besitz eines eigenartigen und andersartigen Kultus zu sein, schlossen sich die Essener von der Beteiligung am Tempelkult aus[3]. Daß sie trotz alledem weiter als Juden galten, sogar beim Volk

[1]) Auf eine Reihe verwandter späterer, halb jüdischer, halb christlicher Sektenbildungen ist bereits zu wiederholten Malen hingewiesen. Wenn von den frühesten christlichen Häreseologen (Justin, Dialog 80, Hegesippus b. Eus. H. E. IV 22 6. Ps.-klement. Recognitionen 1 44 ff. Constitut. apost. VI 6, Epiphanius Haer. 16) unter den vorchristlichen jüdischen Sekten oft neben den Essenern die Baptisten, Hemerobaptisten Masbotheer (bei Hegesipp und den Konstitutionen; vgl. syr. מַצְבּוּעִיתָא = Taufe), Johannesjünger aufgezählt werden, so liegen auch hier schon verwandte Erscheinungen vor (Schlatter 126 f.). — Wenn es gelänge, mit Sicherheit eine vorchristliche Form des Mandaeismus nachzuweisen, so würden wir in der Lösung des Rätsels um einen guten Schritt vorwärtskommen. Die Lösung wäre zugleich von ungemeiner religionsgeschichtlicher Tragweite. Denn von hier aus würden wir erklären können, wie es kam, daß das Christentum von seinen ersten Anfängen an von Sakramentsideen beherrscht wird. Die Studien von Brandt (s. o. S. 52) über judenchristliche Sekten, von Reitzenstein und Lidzbarski über die Mandäer haben unsere Kenntnisse zwar sehr vertieft, aber einen vorchristlichen »Mandäismus« nicht überzeugend erschließen können. Vgl. Greßmann ZAW. N.F. II 1925, S. 24 ff.

[2]) Jos. A. XVIII 19, M. E. ist das εἰργόμενοι des Josephus medial zu fassen.

[3]) Es scheint mir daher ganz unmöglich zu sein, aus Jos. A. XVIII 22 herauszulesen, daß die Essener aus den aaronitischen Priestern die Bereiter der heiligen Speise ausgewählt hatten. Mit dem Kult fiel auch das aaronitische Priestertum. Die geringfügigen Andeutungen des Josephus sind übrigens wieder aus den Pseudoklementinen zu ergänzen. Besonders beachtenswert ist es, wie hier durchweg die Lehre vorgetragen wird, daß

hohe Achtung genossen, ist ein Beweis für das geringe Ansehen, in welchem der Opferkult in weiten Kreisen des Volkes stand.

Als eine abgeschlossene Religionsgemeinde hatten die Essener auch ihre heiligen Schriften. Es ist nicht ganz klar, was das für heilige Schriften waren [1]. Ob sie den Kanon des Alten Testaments anerkannten, ist zum mindesten fraglich. Aber aus der Bemerkung des Josephus, daß der Name des Gesetzgebers bei den Essenern der größten Verehrung sich erfreue (B. II 145), und Philos, daß sie beständig ihre *πάτριοι νόμοι* lasen (M. II 458), läßt sich wohl entnehmen, daß sie den Pentateuch besaßen. Da auch die späteren Sekten der Nasaräer, Ossäer, Ebioniten [2] vom Alten Testament nur den Pentateuch anerkannten und ein Grund hierfür in ihren neuen judenchristlichen Anschauungen nicht gefunden werden kann, so werden wir wohl rückwärts schließen dürfen, daß bereits die Essener nur den Pentateuch heilig hielten. Als sie sich vom Judentum abzweigten, wird eben in weiten Kreisen des Volkes der Pentateuch erst allein kanonische Geltung gehabt haben. Wie sie sich dann bei ihrer Verwerfung des Opfers mit der mosaischen Gesetzgebung auseinandersetzten, vermögen wir nicht mehr zu sagen [3]. Die Annahme, daß auch der Pentateuch durch Einwirkung böser Mächte gefälscht sei, der wir bei allen jenen späteren Sekten begegnen [4], mag erst später entstanden sein. Außerdem besaßen die Essener ihre eigenen heiligen Schriften. Diese waren der Sekte eigentümlich und galten als Geheimschriften, deren Geheimnis zu wahren der Neueintretende sich feierlich verpflichten mußte (B. II 142). Der Inhalt dieser Bücher war, wie es scheint, magischer Art; medizinische und alchimistische Geheimnisse (II 136), zauberkräftige Engelnamen (II 142), Anweisungen zum Wahrsagen (II 159) [5] und dergleichen. Neben den Taufen und den gemeinsamen Mahlzeiten bestimmen die geheimen Bücher, denen auch geheime Lehren (II 142) entsprechen, die Gemeinschaft der Essener als Mysterienverein.

Dem entspricht auch endlich der feierliche Brauch, mit dem der Neueintretende in den Orden aufgenommen wurde. Nach der schon erwähnten Prüfungszeit muß der Prüfling, ehe er zur vollen

---

das Sakrament der Taufe (und der wiederholten Waschungen) an Stelle des Opferkultes getreten sei. Man sieht in der Ersetzung des Opfers durch die Taufe das Zentrum des Wirkens und Lehrens Jesu. Das ist christlicher Essenismus.

[1]) In der gesamten uns erhaltenen späteren jüdischen Literatur kann man kaum eine Schrift, so oft das auch versucht ist, der essenischen Sekte zuweisen. Es findet sich zwar überall hier und da einiges, was man essenisch nennen könnte. Aber es findet sich auch in allen spezifisch Nichtessenisches. Und gerade die besonderen Eigentümlichkeiten des essenischen Ordens finden sich nirgends. Am ehesten könnte man noch I Hen c. 108 und das vierte Sibyllenbuch (vgl. V. 24 ff. 164 ff.) den Essenern zusprechen.

[2]) Epiphanius Haer. XVIII 1, XIX 5, XXX 15, 18. Vgl. Ps.-Clement. Homil. II 38 f., III 22.

[3]) Nach Philo M. II 458 bedienten sich die Essener, wie es scheint, der allegorischen Methode. Doch ist Philos Bericht an diesem Punkte kaum zuverlässig. Er scheint in dieser Schilderung des synagogalen Gottesdienstes der Essener einfach allgemeine Verhältnisse der jüdischen Diaspora auf jene zu übertragen.

[4]) So bei den Ebioniten, Nasaräern, »Ossäern«, in den klementinischen Homilien an den oben angegebenen Stellen.

[5]) Weissagende Essener treten mehrfach in der jüdischen Geschichte auf. Jos. A. XIII 311—313 (= B. I 78—80). XV 373 ff., XVII 346—348 (= B. II 113).

Tischgemeinschaft zugelassen wird, sich durch schwere Eide (ὅρκους φρικώδεις) verpflichten, die Gottheit stets zu verehren, die Gerechtigkeit zu pflegen, den Oberen (des Ordens) zu gehorchen, nicht zu lügen und die Geheimnisse (die Lehren, Bücher und Engelnamen) seines Ordens zu bewahren[1].

Der Zusammenhang der Essener mit dem Judentum bleibt trotz aller Eigenart deutlich. Sie sind und bleiben mit einer weiter unten zu besprechenden bemerkenswerten Ausnahme Monotheisten. Der Gottheit die gebührende Ehre zu erweisen, muß sich der Neueintretende verpflichten. Von der theoretischen Philosophie fesselte sie nach Philo M. II 458 nur die Frage nach dem Wesen Gottes und der Schöpfung. Nächst Gott ist bei ihnen der Name des Gesetzgebers der Gegenstand der größten Verehrung (B. II 145). Schon von hier aus ist es so gut wie sicher, daß die Essener den Pentateuch als heilige Schrift anerkannten. Das Sabbatgesetz hielten sie mit äußerster Strenge (B. II 147). Sie gerade sollen im Krieg mit den Römern das Martyrium auf sich genommen und lieber den qualvollsten Tod erduldet haben, ehe sie den Namen des Gesetzgebers lästerten oder verbotene Speise genossen[2].

Aber neben den bereits erörterten charakteristischen und speziell unjüdischen Zügen — der Verwerfung des Opfers und der Ehe, der ganzen ordensartigen Abgeschlossenheit — zeigt sich auch sonst bei ihnen, freilich mehr an der Grenze, noch manches merkwürdig Fremdartige.

Hierher gehört noch nicht so sehr ihre durchaus individualistisch-spiritualistische Eschatologie und Vergeltungslehre, die uns Josephus B. II 154—157 überliefert. Danach scheinen sie den Auferstehungsglauben nicht geteilt zu haben, da sie den Leib für vergänglich hielten. Wohl aber lehrten sie eine nach dem Tode für die Seelen der Guten und Bösen eintretende Vergeltung. Diese Anschauung ist nicht durchaus unjüdisch und auch dem palästinensischen Judentum nicht durchaus fremd[3]. Hingegen ist nicht genügend beachtet, daß, wenn Jos. A. XIII 172, XVIII 18[4] die Essener als Fatalisten (Prädestinatianer) schildert, hier ein dem jüdischen, gesetzlichen Geist schlechthin fremdartiger Zug vorliegt. Man darf freilich

[1]) Die außerhalb der Sekte Stehenden sind ἑτεροδόξοι.

[2]) Auch daß sie den Ackerbau vor allem bevorzugten (Philo b. Eus. VIII 11 6. 8; M. II 457; Jos. A. XVIII 19) und den Handel verwarfen (Philo M. II 457), deutet auf jüdisch-palästinensische Eigenart (s. o. S. 430 f.). Nach Philo Eus. VIII 11 9 f. trieben sie außerdem Handwerk und Viehzucht.

[3]) Sie ist auf der andern Seite übrigens auch nicht gerade hellenisch. Der Darstellung des Josephus ist hier nicht zu trauen. Er hellenisiert absichtlich. Spezifisch hellenisch ist allerdings der Gedanke, daß die Seele, aus feinstem Aether bestehend, infolge eines Zaubers in den Körper herabgezogen und dort eingekerkert sei (II 154). — Aber was etwa, wenn wir die hellenisierende Form des Josephus-Berichtes abstreichen, übrig bleibt, die Gedanken von der Präexistenz der Seele und dem Gericht über die Seelen nach dem Tode, ist ebensogut orientalisch (iranisch) und schließt nicht einmal die Hoffnung auf Auferstehung des Leibes aus.

[4]) A. XVIII 18 ist der Satz Ἐ. δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλείπειν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος, — im Sinne von XIII 172 zu verstehen (vgl. XVIII 13).

auch hier mißtrauisch gegen den Bericht des Josephus sein, weil er die jüdischen Schulen in ein hellenisches Schema hineinzwängt. Aber möglicherweise lag gerade bei den Essenern der Schilderung des Josephus ein entsprechender Tatbestand zugrunde. Wir werden hier an astrologische (babylonische) Einflüsse denken dürfen.

Zu dem Fremdartigsten gehören offenbar die »von den Vätern ererbten Gebete«, welche die Essener nach Josephus Bericht jeden Morgen zur Sonne emporsenden, »als wollten sie diese um ihr Erscheinen bitten« B. II 128. Hier scheint ja fast der Monotheismus durchbrochen zu sein, obwohl sich natürlich eine gewisse Vermittlung mit diesem finden läßt, und es wird allerdings die Annahme einer Beeinflussung von heidnisch polytheistischer Seite kaum abzuweisen sein[1]. Unmittelbar im Zusammenhang damit steht die ängstliche Scheu, das Licht der Sonne namentlich bei Verrichtung der Notdurft zu verunreinigen, und die von hier aus sich ergebenden Gebräuche (B. II 148) der sorgfältigen Verbergung der Exkremente. So wurde der Spaten dem Essener ein heiliges Werkzeug, das gleich beim Eintritt dem Novizen des ersten Grades gegeben wurde[2]. Hiermit hängt weiter die Sorgfalt zusammen, mit der sie beim Baden auf die Bedeckung der Scham achteten (B. II 129). Neben dem weißen Kleid und dem Spaten wird als drittes Werkzeug dem Novizen das Hüfttuch gegeben[3].

Wenn die Essener den Eid unbedingt verwarfen (Jos. B. II 135, Philo M. II 458, vgl. Jos. A. XV 371 f.), so liegt allerdings auch hier ein dem Geist des Judentums fremder, freilich nicht geradezu widersprechender Zug vor. Parallelen finden sich in Ost und West, doch braucht man einen fremden Einfluß nicht notwendig anzunehmen. Wir erinnern uns, daß die Essener beim Eintritt in den Orden dem Novizen furchtbare Eide abnahmen. Vielleicht mag sich an diese Ordenssitte die Verwerfung des Eides im profanen Leben angeschlossen haben. — In ähnlicher Weise erklärt sich vielleicht die ebenfalls unjüdische Verwerfung des Salböls bei den Essenern (B. II 123) aus gegebenen Voraussetzungen. Ich glaube, daß man diesen Zug falsch versteht, wenn man ihn als Aeußerung einer asketischen Lebensweise auffaßt. Die Verwerfung des Oels ist wahrscheinlich ein mit der Verwerfung des Tieropfers zusammenhängender Protest gegen das alttestamentliche Priestertum, dessen Autorität auf der Salbung beruht. Man schätzte die Weihe und Reinigung durchs Wasser so hoch und ausschließlich, daß man die Oelweihe und in fanatischem Eifer auch jede Oelsalbung verbot[4].

[1]) Das ist um so gewisser, als wir unter den mit den Essenern im Zusammenhang stehenden späteren Sekten auch eine finden, die ausdrücklich als die der Sonnenverehrer bezeichnet wird. Philaster nennt sie (haer. 10) Heliognostici, Epiphanius (haer. 53) Σαμψαῖοι. Die Berichte beider gehen wahrscheinlich bereits auf Hippolyts Syntagma zurück.

[2]) Diese Scheu, das Sonnenlicht (die Elemente) zu verunreinigen, ist echt orientalisch (babylonisch-iranisch).

[3]) Hierher gehört auch noch die Sitte, nur nach links hin auszuspucken. B. II 147.

[4]) Es mag hier auch Polemik gegen ein sonst geübtes, von der Sekte der Essener verworfenes Oelsakrament vorliegen. Einige der späteren mit den Essenern zusammenhängenden Sekten nahmen die Oelsalbung wieder auf, vor allem die Sekte der Elkesaiten. In der Schwurformel dieser Sekte (Hippolyt, Philosophumena IX 15) findet sich das Oel unter den »sieben Zeugen«, während in der, wie es scheint, älteren Schwurformel der klementinischen Homilien (*Διαμαρτυρία Ἰακώβου*) das Oel nicht erwähnt ist. Beide Formeln, die ältere und die jüngere nebeneinander, bringt Epiphanius in seinen Aus-

Fraglich ist es, ob die Essener den Genuß von Fleisch und Wein verwarfen. Ausdrücklich gesagt ist das in den Quellen nirgends. Ein Schluß aus den dieser Sekte verwandten Richtungen der Therapeuten, Pythagoreer und Ebioniten ist allerdings nicht von vornherein beweiskräftig. Schürer (II 664 Anm. 55) ist der Meinung, die Nachricht, daß die Essener Tierzucht trieben, mache den Fleischgenuß der Essener wahrscheinlich, und die Tatsache andererseits, daß Josephus die Ruhe bei der essenischen Mahlzeit darauf zurückführe, daß sie Speise und Trank nur bis zur Sättigung genossen, lasse auf den Genuß des Weines schließen. Ein zwingender Beweis ergibt sich, wie Schürer gesteht, von hier aus nicht. Das Gegenteil könnte man wieder andererseits erschließen aus der Angabe des Josephus, daß bei den Mahlzeiten der Essener nur je ein Gericht aufgetragen wurde (B. II 130). Auch der Bericht des Josephus über die aus dem Orden Ausgestoßenen, welche, da ihnen Speise von andern anzunehmen verboten sei, sich selbst vergeblich durch Pflanzenkost (anstatt zubereiteter Speise) zu ernähren suchen (II 143), deutet auf Pflanzenkost der Essener. Die Frage scheint nach unsern Quellen nicht klargestellt werden zu können.

Jedenfalls geben alle die letzthin aufgezählten Eigentümlichkeiten keinen sicheren Anhalt, die Essener von einer uns sonst bekannten religionsgeschichtlichen Erscheinung abzuleiten. Will man die hier vorliegende Frage fördern, so wird man, wie schon oben gesagt, an dem Hauptpunkt einsetzen und die Frage stellen müssen: Wo finden sich Seitenstücke zu dieser Erscheinung einer auf sakramentalen Institutionen (Taufakten, gemeinsamen Mahlzeiten) beruhenden, ordensmäßig organisierten, religiösen Genossenschaft?

Die Sekte der Essener verdient unser besonderes Interesse, weil sie uns einen Begriff davon erweckt, was alles auf dem Gebiet auch des palästinensischen Judentums möglich war. Im zeitgenössischen Judentum scheint ihr Einfluß, so hoch sie äußerlich im Ansehen standen, nicht groß gewesen zu sein. Nicht zu unterschätzen aber ist ihr weiterer Einfluß auf den Gang der Religionsgeschichte. Diese Sekte scheint der Kanal gewesen zu sein, durch welchen dem jungen Christentum in seiner ersten Entwicklung manche fremdartigen Elemente (Sakramentswesen, Verwerfung des Kultus?) zugeströmt sind. Der Zusammenhang zwischen ihnen und den auch für die Religionsgeschichte der folgenden Jahrhunderte (bis zum Aufkommen des Islams) nicht belanglosen judenschristlichen Sekten des Ostjordanlands ist offenkundig.

ANHANG. DIE THERAPEUTEN

In seiner Schrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ* (*ἢ ἱκετῶν*)[1], die man doch wohl als echt wird anerkennen müssen, berichtet Philo über eine zweite merkwürdige

führungen über die Ossäer, Haer. XIX 1, 6 (vgl. übrigens auch für die Schätzung des Oels Recognit. I 44 f.).

[1]) Die Echtheit dieser Schrift ist namentlich seit Lucius Arbeit (die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Straßburg 1879) eine stark umstrittene.

jüdische Sekte, die mit den Essenern bis zu einem gewissen Grade den mönchsartigen Charakter gemeinsam hat.

Wenn Philo im Eingang seiner Schilderung behauptet, daß sich Therapeuten überall in der Oikumene, im Land der Griechen wie der Barbaren, namentlich aber in allen ägyptischen Gauen finden, so ist das gewiß nicht nur eine vom Schriftsteller beabsichtigte und durch ein Wortspiel (*θεραπευταί*) erzielte Uebertreibung, durch die er die Aufmerksamkeit des Lesers wecken will (Wendland 733 f.), sondern auch Tatsache. Aber was er bei seiner lebendigen Schilderung der Therapeuten vor Augen hatte, war eine bestimmte Kolonie von Einsiedlern an der *λίμνη Μαρεία* (c. 3). Hierher haben sich nach Philo die, in denen die Liebe zum therapeutischen Leben erwacht ist, zurückgezogen, nachdem sie ihr Hab und Gut ihren Verwandten geschenkt haben. Hier wohnen sie in einzelnen, nicht zu weit voneinander entfernt liegenden Siedlungen. Jede dieser Wohnungen hat ein heiliges Gemach, *σεμνεῖον, μοναστήριον* genannt, weil sie darin »allein« die Mysterien des Lebens vollziehen. In sie darf Speise und Trank nicht gebracht werden. Nur die heiligen (jüdischen) Schriften, Gesetz, Propheten, Hymnen, liegen in ihnen (c. 3)[1]. Neben jenem (inneren) Gemach hat die Klause der Therapeuten viel-

Auch Schürer III 687—691 entscheidet sich für die Unechtheit. Dennoch ist durch die neuesten eingehenden Untersuchungen von Massebieau (Revue de l'hist. des relig. XVI 1887, 170—198, 284—319), Conybeare (in seiner kritischen Textausgabe der Schrift: Philo about the contemplative life ... critically edit. with a defence of its genuiness. Oxford 1895) und namentlich von Wendland (Die Therapeuten. Jahrb. f. klass. Philol. Supplement 22, 1896, 692—770) die philonische Herkunft der Schrift mit starken Gründen verteidigt und erwiesen. Ebenso urteilt Ed. Meyer, Ursprung II 368 ff. Die Gegengründe, an denen Schürer noch festhält, sind außerordentlich matt gegenüber den massenhaften Beweisen, welche die Verteidiger der Echtheit auf Grund der Ueberlieferung, des Sprachstils, der allgemeinen Anschauungen der Schrift beigebracht haben. Das argumentum e silentio, das Schürer für die Nichtexistenz der Therapeuten aus den übrigen philonischen Schriften gewinnt, ist bei dem bekannten abstrakten Charakter der philonischen Schriftstellerei nicht zwingend (vgl. übrigens dagegen Wendland 716 f.). Was wissen wir denn überhaupt aus den Schriften Philos, wenn wir von einigen aktuellen Werken absehen, von dem Milieu seiner Schriftstellerei! Wenn Schürer einwendet, daß die absolute Weltflucht und mönchische Askese von Philo nicht gebilligt wurde und er deshalb die Therapeuten nicht so habe verherrlichen können, so muß doch von Schürer selbst zugestanden werden, daß die Prämissen zur mönchischen Weltanschauung bei Philo gegeben waren (s. o. S. 444 f.). Uebrigens war Philo auch nicht Essener und hat doch diese Sekte wie jene verherrlicht. Die »Verhöhnung« des Symposions Platos (§ 7) oder besser der heftige Widerspruch, den Philo hier gegen den sonst verehrten Meister erhebt, kann keinen Grund für die Unechtheit der Schrift abgeben. Weshalb hätte Philo hier, wo sein jüdisches sittliches Empfinden so unmittelbar getroffen wurde, nicht selbst gegen Plato auftreten sollen? Wenn Philo in demselben Zusammenhang auch den platonischen Mythus vom Urmenschen bekämpft, so ist das kein Beweis für die Unechtheit der Schrift, sondern nur ein Beweis dafür, daß Philos Lehre vom Urmenschen nicht aus der platonischen Philosophie stammt und aller Wahrscheinlichkeit nach orientalischen Ursprungs ist. — Ist die Schrift echt, so ist weiter die Vermutung ansprechend, daß sie einmal die Fortsetzung zu der bei Eus. Pr. Ev. VIII 11 sich findenden Schilderung der Essener war, und daß beide Schilderungen demgemäß der Schrift *ἡ ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία* entstammen, die wiederum mit den *Ὑποθετικά* (Schürer III 685 f.; Wendland 702 ff.) wahrscheinlich identisch ist.

[1]) Außer den alttestamentlichen Schriften besaßen sie auch Schriften ihrer eigenen

leicht noch ein zweites Gemach gehabt. Hier führen sie ein Leben in äußerster Dürftigkeit. Sehr einfach ist ihre Kleidung. Sie sind Pflanzenesser, ihre Nahrung besteht aus Brot und Salz, das hier und da mit etwas Ysop gewürzt wird (c. 4). Erst nach Sonnenuntergang nehmen sie Speise und Trank zu sich. Einige von ihnen sollen sich zu Virtuosen im Fasten ausgebildet und nur alle vier oder gar nur alle sieben Tage etwas genossen haben (c. 4). Ein Gewerbe treiben sie nicht. Sie widmen sich, ohne ihr Haus zu verlassen, die sechs Tage der Woche hindurch in ihrem *μοναστήριον* religiösen Uebungen, namentlich dem Studium, nach Philo der allegorischen Auslegung der Schrift[1]. Sie sind gewohnt, zweimal am Tage, bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang zu beten. Sie sind in ihren Gedanken so beständig mit Gott beschäftigt, daß sie selbst im Traume die Herrlichkeit der göttlichen Eigenschaften und Kräfte (*ἀρετῶν καὶ δυνάμεων*) schauen und die Lehren ihrer heiligen Philosophie in Traumvisionen verkünden (c. 3). Der Orden besteht aus Männern und Frauen (c. 3, 11). Die Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit ist bei ihnen hochgeschätzt, aber, wie es scheint, nicht durchaus gefordert (c. 8, Wendland 737 f.).

Bemerkenswert sind vor allem ihre Zusammenkünfte an den Festtagen. Die Feier des siebenten Tages scheint sich allerdings nicht sehr von der allgemein jüdischen unterschieden zu haben. An diesem Tage kam man im gemeinsamen Heiligtum zusammen. Männer und Frauen waren durch eine Scheidewand, die es in zwei Teile zerlegte, getrennt. Der Aelteste oder Erfahrenste hielt den üblichen Vortrag (c. 3). Aber eigenartig war bei ihnen die Feier jedes fünfzigsten Tages. Sie kamen, wie es scheint, am Vorabend (d. h. mit dem Beginn) des Festes in weißer Kleidung zusammen. Nach einem gemeinsamen Gebet legten sie sich, die Männer rechts, die Frauen links, zur gemeinsamen Mahlzeit nieder. Nach dem üblichen synagogalen Vortrag trugen sie der Reihe nach alte oder neue, selbstgedichtete Hymnen vor. Dann brachten jüngere Mitglieder der Sekte — nicht, wie sonst wohl die Sklaven, aufgeschürzt[2] — den Tisch mit der heiligen Speise (Brot, Salz, Ysop und Wasser). Auf die Mahlzeit folgte die heilige Nachtfeier (*παννυχίς*). Es bildeten sich zwei Chöre der Männer und der Frauen, beide unter einem Leiter. Unter Klatsch- und Stampfreigen, bald wechselnd, bald zusammen, sangen die Chöre ihre Hymnen. Philo vergleicht diesen Chorgesang mit jenem, den die Israeliten einst nach dem Durchzug durchs Rote Meer unter Moses und Mirjams Führung angestimmt hatten.

Bei der philonischen Schilderung der Therapeuten könnte hier und da der Gedanke auftauchen, als zeichne Philo auf eigene Faust und ohne allen tatsächlichen Hintergrund ein Idealleben frommer, monotheistischer, allegorisierender Philosophen. Man kann sich denken, daß, wenn Philo sein Leben ganz nach Wunsch hätte ausgestalten können, etwa das Leben der Therapeuten dabei herausgekommen wäre. Jedenfalls hat er bei der Schilderung der Therapeuten vieles aus seinem Eigenen hinzugetan. Immerhin bleiben doch eine Reihe anschaulicher Züge, so namentlich die Schilderung der *παννυχίς*, die es undenkbar erscheinen lassen, daß hier reine Erdichtung vorliege.

Was erhalten ist von dem Bilde der Therapeuten, ist doch spezifisch

Sekte (*συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν*). Nach deren Muster dichten sie auch selbst Lieder und Hymnen (c. 3).

[1]) Eine gewisse Ausnahme in der strengen Lebensweise machten sie am siebenten Tage. An diesem pflegen (*λιπαίνω* c. 4 ist bildlich zu verstehen) sie nicht nur die Seele, sondern auch den Leib.

[2]) Die Sklaverei verwarfen auch die Therapeuten (c. 9).

von der Eigenart des essenischen Ordens verschieden. Dort hatten wir eine vorwiegend sakrale, auf gemeinsamen heiligen Handlungen ruhende Gemeinschaft. Hier treten die gemeinsamen heiligen Handlungen stark zurück. Von Waschungen hören wir gar nichts. Eine Einweihungsfeier, geheime Lehren, geheime Schriften, einen furchtbaren Eid, mit dem man sich verpflichtet, die Geheimnisse des Ordens nicht zu verraten, gibt es hier nicht. Die gemeinsame heilige Mahlzeit ist nicht das alltägliche Band des Ordens, sie wird hier nur alle fünfzig Tage begangen. — Haben wir dort einen Orden, so haben wir hier eine Gilde von Einsiedlern. Und an Stelle der heiligen Handlung ist hier als Charakteristikum die beschauliche Betrachtung, das Studium, die Beschäftigung mit der heiligen Schrift getreten. War dort das Ideal ein arbeitsames, praktisches Leben unter den einfachsten Verhältnissen, so ist es hier das möglichst unbehinderte Leben der Gelehrten. Die Gemeinschaft und das gemeinschaftliche Leben kommt nur als eine immerhin hier und da notwendige Erholung von dem asketischen, herben und strengen Einsiedlerleben in Betracht.

Mit Recht sind die Therapeuten von Wendland als eine Schar einsiedlerisch lebender Schriftgelehrten charakterisiert. Daß das Ideal einer weltentrückten Gelehrsamkeit sich nach dieser Richtung hin entwickeln und steigern konnte, ist sehr wohl denkbar. Mit Recht erinnert Ed. Meyer an Verhältnisse, wie sie im Orient oder in Rußland noch heute herrschen; Beispiele sind die persischen Sufis oder Tolstoi: »Religiös gestimmte Leute werden, oft nach bewegter Jugend, im höheren Alter vom mystischen Drange erfaßt, machen, wie die Perser sagen, die Bekehrung (*tôbe*) und ziehen sich von der Welt in die Einsamkeit, in einen Orden oder in ein Kloster zurück«. Fremde Einflüsse werden bei den Therapeuten mitgewirkt haben. Vor allem kann hier das ganz der Betrachtung geweihte Leben ägyptischer Priester, wie Chäremon es uns geschildert hat, herangezogen werden, obwohl sie die Heiligtümer zum Schauplatz ihres philosophischen Daseins machten (Porphyrius de abstinentia IV 6—8). Chäremon war Stoiker (um 50 n. Chr.). Besonders verbreitet war dies mönchische Ideal eines gottgeweihten Lebens bei den Neupythagoräern; das klassische Beispiel dafür ist Apollonius von Tyana. Sagenhafte Vorbilder waren die indischen Brahmanen oder die äthiopischen Gymnosophisten; mit demselben Heiligenschein wurden bisweilen die syrischen Juden umkleidet bei Klearch (Jos. Ap. 176 ff. s. o. S. 64), Megasthenes (Clem. Strom. I 15, 72) und Theophrast (Porphyrius de abst. II 26); vgl. Ed. Meyer, Ursprung II S. 28 Anm. 1. Auf Zusammenhänge der Therapeuten mit den Neupythagoräern weist nicht nur das gemeinsame Lebensideal, sondern auch manche Einzelheit wie das Pflanzenessen oder die Heiligkeit der Zahl fünfzig.

ACHTER ABSCHNITT

KAPITEL XXV

DAS RELIGIONSGESCHICHTLICHE PROBLEM

Es hat, wie wir sahen, in der Periode des späthellenistischen Judentums ein ganz bedeutender Fortschritt der Anschauungen, Gedanken und Einrichtungen, auch ein Wandel der religiösen Grundstimmungen stattgefunden. Eine jüdische »Kirche« hat sich gebildet und eine weltweite Verbreitung und Ausdehnung gefunden, der Kult des Tempels ist zurückgetreten vor dem Gottesdienst der Synagoge; neben und an die Stelle des Opfers und des Priestergepränges ist die Gemeindeversammlung in der Synagoge, das gemeinsame Gebet, die Lehre, Erbauung und Ermahnung getreten. Ein heiliger Kanon ist entstanden und eine auf bestimmten Regeln fußende Auslegung der Schrift; die Theologen haben die Führung in der Religion übernommen, Ansätze zum Bekenntnis und zur theologischen Spekulation sind nachweisbar. Der nationale Hoffnungs- und Zukunftsglaube hat sich mächtig erweitert, er hat sich mit einer Diesseits und Jenseits umspannenden Weltanschauung verbunden, mit der man sich die Rätsel des Lebens, die Herkunft und Ursache des Uebels, des Todes und des gesamten Weltlaufes, die Frage nach dem Zweck und Sinn der Welt zu deuten suchte. Die Gedanken von aufeinander folgenden Weltperioden, von diesem und jenem Aion, von Weltuntergang und Weltgericht, Welterneuerung und Auferstehung der Toten sind lebendig geworden. Unausgeglichen stehen sie neben und über den alten »messianischen« Gedanken. Auch eine gewisse dualistische Stimmung ist in die jüdische Religion hineingekommen. Die Annahme, daß in und mit dieser Welt böse Dämonen ihr Spiel und Wesen treiben, lähmt die Frische und Zuversicht des Glaubens und lastet auf der Volksseele Israels. Daß das Oberhaupt dieser Scharen, der Teufel, zum Teil wenigstens die Welt regiere, und daß dies erst anders werde, wenn Gott im persönlichen Kampf den Erbfeind besiegt habe, ist in Jesu Zeitalter vielfach die Ueberzeugung der Frommen. Der Glaube an den einen allmächtigen Gott beherrscht nach wie vor die Religion des Judentums, aber Gottes Wesen ist auf der andern Seite dem frommen Glauben undurchsichtig und über-

weltlich geworden. Der frohe und kräftige Glaube an den Gott alles Weltgeschehens, der das Leben seines Volkes in seiner starken Hand hält, ist erschüttert und ins Wanken gekommen. Mittelwesen beginnen sich zwischen Gott und die Frommen einzudrängen, seltsame Anschauungen über Gott und sein geheimnisvolles Wesen kommen auf. Mächtig erwacht daneben der religiöse Individualismus und gewinnt seinen starken Halt an dem Gedanken der jenseitigen individuellen Vergeltung. Die Ethik des Judentums hat ebenfalls begonnen mit der Individualisierung, sie ist verwickelter geworden und durchdringt die einzelnen Verhältnisse des individuellen Lebens.

Es erhebt sich das nicht abzuweisende Problem, ob diese starken Veränderungen in der israelitischen Religion noch als eine innerhebräische Entwicklung aus der Religion der Propheten heraus zu begreifen seien, oder ob hier nicht ein mannigfaches Einströmen fremder Religionsbestandteile mit in Anschlag zu bringen sei.

Auch wer die Einwirkung fremder Religionen für wahrscheinlich hält, wird doch zunächst auf die innerjüdische Entwicklung achten müssen; denn das Judentum konnte das Fremde nur dann in sich aufnehmen, wenn es selbst reif dafür geworden war. Keine Saat wächst, es sei denn der Boden für sie bereitet. Die Lösung des hier vorliegenden Problems ist deswegen so schwierig, weil es an Literatur fehlt, um die Fortschritte der jüdischen Religion in der nachexilischen Zeit genauer zu verfolgen; man muß sich daher mit wenigen großen Zügen begnügen. Aus dem Ueberblick, der diesem Abschnitt vorangestellt ist, ergibt sich die eine Tatsache mit großer Deutlichkeit, daß die prophetische Religion überwunden ist. Geblieben ist nur die prophetische Ethik; die Zusammengehörigkeit von Sittlichkeit und Religion, die die Propheten zuerst deutlich erkannt und verkündet haben, ist dem Judentum nie wieder verloren gegangen und zu einer so selbstverständlichen Voraussetzung geworden, daß sie seitdem nicht wieder ausdrücklich betont zu werden braucht. Aber völlig versagt hat schon die Vorstellung einer diesseitigen Vergeltung im Leben der Einzelnen wie der Völker. Damit war die Grundlage erschüttert, auf der die ganze prophetische Drohung vom Untergang Israels aufgebaut war, das Exil sei die gerechte Strafe Gottes für die Sünde seines Volkes. Denn gerade diese prophetische Auffassung wird man mit Entschiedenheit abgelehnt haben je länger je mehr, weil sie dem nationalen Selbstbewußtsein widersprach und überdies mit der Wirklichkeit ebenso unverträglich war wie die moderne Schuldlüge gegen Deutschland; Israel war nicht schuldiger als andere Völker und hatte den Untergang nicht verdient. Von den Geisteskämpfen, die um diesen Gedanken geführt worden sind, erfahren wir nichts; aber daß sie vorhanden waren, sieht man aus dem Erfolg: die jenseitige

Vergeltungslehre ist an die Stelle der diesseitigen getreten oder, richtiger gesagt, neben die diesseitige. Denn nach dem Gesetz der Trägheit, das für die religiöse Welt noch größere Geltung hat als für die profane, können die alten Vorstellungen nicht verschwinden, sondern höchstens in den Hintergrund gedrängt werden, um bei günstiger Gelegenheit wieder ihren Einfluß auf die gedankenlosen Massen auszuüben. Für die Betrachtung in diesem Zusammenhang aber kommt es nur auf das grundsätzlich Neue an.

Am Buche Hiob, dessen unbekannter Verfasser die einzige große Persönlichkeit des Judentums in der persischen Zeit gewesen ist — denn Esra und Nehemia waren trotz der Bedeutung, die sie für die nationale Wiederherstellung des jüdischen Priesterstaates gewonnen haben, doch nur klein im Geist — sieht man noch das gewaltige Ringen um das Problem der Vergeltung, das damals die Leidenschaften des ganzen Volkes bis ins innerste aufgewühlt haben muß. Und man geht gewiß nicht fehl, wenn man hier in dieser sittlich-religiösen Frage den Angelpunkt sucht, von dem aus die prophetische Religion umgestürzt wurde. Man erkennt aber zugleich, welcher ungeheuren Kraft es bedurfte, bis dies Ziel erreicht werden konnte; denn trotz seines faustischen Ringens um die Wahrheit, das — aus Religion! — vor keiner Gotteslästerung zurückschreckt, hat der Verfasser den Gedanken einer jenseitigen Vergeltung vielleicht geahnt, aber nicht klar erfaßt; er begnügt sich mit der negativen Erkenntnis, daß sich hier auf Erden äußeres Schicksal und innere Haltung des Menschen nicht entsprechen. Immerhin war damit neuen Gedanken die Tür geöffnet. Und dieselbe Beobachtung kann man bei Hesekiel machen: Er streift die Vorstellung einer Auferstehung vom Tode und kommt ihr so nahe, daß man meinen sollte, er müßte sie notwendig ergreifen; aber er hat sie tatsächlich nicht ergriffen oder sie jedenfalls nicht festgehalten. Auch hier war der Boden für fremde Einwirkung bereitet, und doch bedurfte es noch eines halben Jahrtausends, bis sich die neue Anschauung siegreich durchsetzte. Der Glaube an die Auferstehung ist noch im Daniel deutlich mit der Vergeltung verbunden; denn er beschränkt sich auf die Frommen, die im Jenseits eine besondere Belohnung, und auf die Gottlosen, die im Jenseits eine besondere Strafe empfangen sollen. Zweifellos haben die schweren politischen Ereignisse der Makkabäerzeit, die auf der einen Seite die Märtyrer, auf der anderen die Abtrünnigen als zwei besondere Schichten im Volk aussonderten, den hier aufgezeigten Entwicklungsgang der Religion beschleunigt, aber sie haben ihn weder veranlaßt noch zum Abschluß gebracht. Die Hoffnung auf die Auferstehung oder allgemeiner die Vorstellung einer jenseitigen Vergeltung sind überdies nur Einzelheiten aus einem Umwandlungsprozeß, den die jüdische Religion damals in ihrer vollen Breite und Tiefe erlebte und der sie aus einer Diesseitsreligion zu einer Jen-

seitsreligion machte. Gewiß blieben die diesseitigen Züge nach wie vor als Ueberlebsel der prophetischen Vergangenheit in verhältnismäßig weitem Umfange, namentlich in der Eschatologie bestehen, aber bezeichnend sind doch die neuen, aufs Jenseits gerichteten Anschauungen: die immer stärkere Ueberhöhung der Gottheit ins Ueberweltliche, die immer größere Fülle himmlischer Mittelwesen, die immer mehr ins Kosmische emporgehobene Gestalt des Menschensohnes, die immer umspannender ins Universale geweiteten endzeitlichen Hoffnungen, wahrlich eine erstaunliche Umwandlung, die ihresgleichen sucht! Es gibt nur wenige Religionen in der Geschichte der Menschheit, die auf eine so grundstürzende Entwicklung zurückschauen können, und noch dazu in einer verhältnismäßig so kurzen Zeit, wie sie der israelitisch-jüdischen beschieden war. Zweifellos hat es an den innerhebräischen Triebkräften nicht gefehlt, aber ebenso zweifellos ist, daß sie allein zur Erklärung nicht ausreichen und daß es zur Ergänzung der Annahme fremder Einwirkung bedarf.

Es sind zunächst Erwägungen allgemeiner Art, die zu diesem Schluß hindrängen. Der Grundcharakter des spät-hellenistischen Judentums ist durchaus epigonenhaft und unschöpferisch. Originale Geister fehlen, von denen die neuen Gedankenmassen hätten in Bewegung gesetzt werden können. Wir geraten an keinen Punkt, an dem wir Halt machen können, um die Ueberzeugung zu gewinnen: hier liegen die neuen Anfänge. Es ist nur Schein, wenn wir diesen Eindruck z. B. vom Danielbuch erhalten; dieser Schein wird dadurch erweckt und bei oberflächlicher Betrachtung immer wieder genährt, weil uns hier — zufällig! — die neuen Gedanken zuerst entgegentreten und weil man zwischen Bezeugung und Entstehung nicht scharf genug unterscheidet. Bei näherem Eindringen in seinen Charakter gewahren wir, daß auch hier in vielen Stücken oder so gut wie überall nur überliefert, nur bereits Gangbares auf bestimmte Verhältnisse und Umstände angewandt wird. Die Frommen selbst, die Träger der religiösen Entwicklung, haben ein bestimmtes Bewußtsein von diesem Tatbestand. Die neuen Wahrheiten werden nicht persönlich errungen und durchgekämpft: was sie neues wissen und glauben, ist ihnen auf dem Wege geheimnisvoller Offenbarung zuteil geworden. Neue Schriften sind ihnen geschenkt, uralte Offenbarungen — lange verborgen — haben sich ihnen erschlossen. Die dunkel angedeuteten Quellen, aus denen sie schöpfen, werden freilich nirgends genannt. Aber klar ist: Der neue Glaube ist Buchweisheit, er ist nicht auf dem Wege schöpferischer persönlicher Offenbarung entstanden, er ist angeeignet und angelernt.

Eine weitere Beobachtung, die darauf führt, fremden Einfluß in der Entwicklung der Gedankenwelt des Judentums anzunehmen, ist ihre Uneinheitlichkeit und Verworrenheit.

Das wird weiter unten an besonders schlagenden Beispielen noch erläutert werden, bei denen wir die Sprünge und Risse aufzeigen und deutlich auf fremden Einfluß zurückführen können. Hier kommt es mehr darauf an, daß wir das allgemeine Wesen der Religion ins Auge fassen. Und einer ihrer Grundzüge ist die Disharmonie. Ueberall steht Altes und Neues notdürftig verbunden nebeneinander. Das Neue bricht sich nicht wuchtig Bahn, verkündet und getragen von machtvollen Persönlichkeiten, aus dem Alten emporwachsend, es sprengend wie der Kern die Schale. Wir haben überall neue Flicken auf einem alten Kleid, neue Schläuche, aber keinen neuen Wein, neue Ansätze, die sich nicht auswirken, Keime, die sich nicht entfalten.

Endlich spricht der allgemeine Charakter[1] der Zeit, in welcher das Judentum aufwuchs, mit. Die Zeit Alexanders des Großen und der Nachfolger ist eine Zeit der allgemeinen Verschmelzung. Die Grenzen der Völker verschwinden, die Nationen beginnen eine gemeinsame Sprache zu reden, äußerlich betrachtet und auch geistig. Dieselben Gedanken durchfluten die Völker, die Religionen fließen ineinander. Sollte allein das Judentum nicht an dieser Bewegung teilgenommen haben? Es ist wahr, seit der Makkabäerzeit herrscht das Bestreben auf Verengung und Abschließung vor. Aber die in den vorhergehenden Jahrhunderten vollzogene Annäherung zwischen dem Judentume und der umgebenden Welt, deren Folgen am Ende der vormakkabäischen Zeit deutlich und unheilvoll in die Erscheinung treten, ließ sich nicht einfach rückgängig machen und austilgen, als wäre sie nicht gewesen. Und neben der zentripetalen Kraft im palästinensischen Judentum wirkt die Zentrifugalkraft des Diasporajudentums. Beide aber, palästinensisch-babylonisches und Diaspora-Judentum bilden eine höhere Einheit, sie bedingen und beeinflussen sich gegenseitig. Die Macht der Verhältnisse ist stärker als der stärkste Wille in dieser Zeit. Das Judentum mochte sich abschließen, wie es wollte, durch alle Poren seines Daseins drang dennoch fremdes Wesen; griechische Sprache, griechisches Wissen und Denken, babylonische Himmelskunde, babylonische (ägyptische) Magie und vieles andere zwängte sich herein. In tausendfachen Kanälen strömte das Fremde hinzu; mit der Atmosphäre, in der es lebte, atmete das Judentum es ein.

Bereits wenn wir die Entwicklung des Judentums im großen und ganzen ins Auge fassen, zeigen sich die prinzipiellen Zusammenhänge mit der umgebenden Außenwelt. Ueberall in

[1]) Vgl. zum Folgenden Ed. Meyer, Geschichte des Altertums III 1, S. 167 ff.; Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis d. NT 14—20; Wendland, Hellenistisch-röm. Kultur 18 ff.; Reitzenstein, Hellenistische Mysterienrel. 3 ff.; Ed. Meyer, Ursprung II 17 ff.; Alfred Bertholet, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums. Tübingen 1909.

der Mittelmeerwelt erfolgt — bald stärker, bald weniger stark — der Zusammenbruch der national bestimmten Religionen. Ebenso ist der nationale Charakter der jüdischen Religion in der Auflösung begriffen. Machtvoll dringen überall universale Gedanken ein. Das Diasporajudentum befindet sich auf dem Wege zur Weltreligion. Die Eschatologie des Judentums erhält einen weltumfassenden Charakter, der zu den ererbten, beschränkt »messianischen« Hoffnungen nicht recht passen will. Ueberall, hier wie dort, beginnt die Religion sich vom nationalen Leben, dem Leben der Völker und ihrer Gegensätze, von der Politik, von Kampf und Krieg abzulösen. — Und hier wie dort erwacht der prinzipielle religiöse Individualismus. Der Einzelne beginnt, sein Recht und seinen Anteil am Leben zu fordern, und die Religion soll ihm die Befriedigung dieses Anspruches verschaffen. Hier wie dort beginnt eine trübe und weltfremd gewordene Frömmigkeit die Schranken dieses Lebens zu sprengen und den Blick auf ein anderes Leben zu lenken. Der Glaube ans Jenseits und der Gedanke an eine individuelle Vergeltung vor dem Richtstuhl der Gottheit rücken in den Mittelpunkt. Ueberall herrscht die Neigung, die Gottheit mehr und mehr zu vergeistigen, Gemeines und Irdisches von ihr möglichst fern zu halten, überall auch das Streben, die Gottheit aus dem Leben der Menschen und Völker herauszunehmen, sie von der Alltäglichkeit zu entfernen. Hier wie dort wendet man dieselben Mittel in der künstlichen Umdeutung alter naiver Ueberlieferung an, Symbolik, Allegorese und Ausdeutung alter Schriften, die nun den Rang heiliger Schriften einnehmen. Ueberall werden die Führer im religiösen Leben die Wissenden, die Gelehrten, die Theologen, die sich im Besitz der Kunst der Umdeutung und Ausdeutung der alten heiligen Ueberlieferung befinden: die Philosophen der stoisch-kynischen, neupythagoreischen und platonisierenden Schulen, die jüdisch-alexandrinischen Theologen, die rabbinischen Schriftgelehrten, die chaldäischen und ägyptischen Astrologen, die mit geheimnisvollen Spekulationen über das Wesen der Gottheit beschäftigten Mager. Die Religion wird lehrbar. Die stoisch-kynische Verkündigung, welche die ethische und religiöse Weisheit der Schule auf den Gassen predigt, die Schriftstellerei eines Philo, die Synagoge und der religiöse Jugendunterricht im Judentum, die geheimnisvollen Lehren mancher Mysterienreligion, es sind alles parallele Erscheinungen. Und endlich, auch das ist nicht unwichtig, sehen wir — infolge des Zusammenbruchs der nationalen Religionen und infolge des Mangels einer wirklichen und lebendigen Fortentwicklung der Religion über den einmal erreichten Zustand hinaus — überall eine Rückentwicklung stattfinden. Uralter, längst überwundener Aberglaube, der von den führenden Kreisen der religiösen Entwicklung einmal unterdrückt wurde

und wahrscheinlich in den breiteren Massen der Gläubigen unaustilgbar sein unterirdisches Dasein weiterfristete, dringt nun wieder an die Oberfläche. Er erringt die Herrschaft, wo man längst seiner Herr geworden zu sein glaubte. In jähem Sturz sinkt eine übergeistig gewordene Frömmigkeit wieder zurück auf die niedrigste Stufe uralten Glaubens. Der Glaube an kleine und kleinste Geister, an Dämonen, die überall ihr Wesen treiben, an die Macht der Gespenster, an Zauberei und die Macht des Namens, die wilden Formen der Ekstase, der Glaube an magisch wirkende materielle Mittel, das alles wird wieder in erneuter Kraft lebendig.

Das sind freilich nur gleichlaufende Entwicklungen der Religionen, wie sie sich ohne unmittelbare gegenseitige Einwirkung aus gleichen Verhältnissen heraus ergeben konnten. Aber immerhin legen solche Beobachtungen den Gedanken einer wirklichen Beeinflussung doch zum mindesten nahe. Ehe wir jedoch an diese Untersuchung herantreten, mag erst die Frage erhoben werden, welche Religionen etwa einen merklichen Einfluß auf das Judentum haben ausüben können, und auf welchen Gebieten im allgemeinen ein solcher Einfluß zuvörderst zu suchen ist.

Es handelt sich also zunächst nur um allgemeine Erwägungen, die uns vielleicht ungefähr die Richtung zeigen können, in der sich unsere Untersuchung bewegen muß. Entscheidend ist natürlich nicht das, was hätte sein können, sondern das, was wirklich gewesen ist.

Es kommen schließlich von den Religionen, die uns bekannt sind, nur drei oder vier in Betracht. Zuerst richtet sich unser Blick auf die babylonisch-assyrische Religion. Mit Assyrien und Babylonien ist Israels Geschichte unlöslich verbunden. Starke Spuren des Einflusses dieser Religionen zeigen sich im Alten Testament im Mythus und in der Sage und namentlich in den Einrichtungen des Kultus. In Babylon befand sich seit der Verbannung der eine Mittelpunkt des Judentums. Man wird sehr geneigt sein, der babylonischen Religion einen starken Einfluß auf die Entwicklung der jüdischen Religion zuzusprechen. Aber sofort erheben sich Bedenken und Schwierigkeiten. Erstens, von der späteren Entwicklung der babylonischen Religion wissen wir noch recht wenig [1], immerhin fehlt es nicht an einzelnen Zeugnissen, die ihr Fort-

[1]) Die Assyriologen und Historiker beschränken sich meist und mit Recht auf die Darstellung der babylonisch-assyrischen Religion in der Zeit, wo Babylonien und Assyrien noch selbständige politische Reiche bildeten. Hier sollen nur die Hauptwerke genannt werden, die die Religion zusammenfassend behandeln: Morris Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens. Bd. I. Gießen 1905; Bd. II 1—2. Gießen 1912 (mit Bildermappe), jetzt vielfach überholt durch Bruno Meißner, Babylonien und Assyrien. Bd. II. Heidelberg 1925. Für die Beziehungen Israels zu Babylonien-Assyrien liegen zahlreiche Einzeluntersuchungen vor, von denen für unsere Zwecke besonders in Betracht kommen die Werke Gunkels, Schöpfung und Chaos. Göttingen 1895; Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT. Göttingen 1903, beide vielfach verbessert durch seinen

leben im mesopotamischen Tiefland bis tief in das christliche Mittelalter lehren[1] und die uns zugleich über ihre Umwandlung Aufschluß geben. Bezeichnend für diese Umwandlung ist zunächst das Zurücktreten der Mythologie gegenüber der Abstraktion, eine starke Vermenschlichung und Vergeistigung der Götter und eine Vertiefung der sittlich-religiösen Auffassung. Bezeichnend ist ferner die Verschmelzung der babylonischen Religion mit der iranischen, die mit der persischen Fremdherrschaft beginnt; während die griechische Religion später seit Alexander nur die äußere Form und die künstlerische Darstellung beeinflußt zu haben scheint, haben die Babylonier aus der iranischen Religion wesentliche Stücke wie die Eschatologie und die Ethik entlehnt oder sich wenigstens aufs stärkste in diesen Punkten bestimmen lassen. Bezeichnend ist endlich die völlige Umwandlung in eine Gestirnreligion; obwohl die Gestirne in Babylonien von jeher mit einzelnen Göttern verbunden waren und für einen großen, vielleicht sehr großen Teil der gottesdienstlichen Handlungen von jeher Bedeutung hatten, haben sie jetzt die ganze Religion durchdrungen und ihre astrale Eigenart immer schärfer heraustreten lassen, so daß alles andere demgegenüber fast verschwindet. Zweitens ist es schwierig, die babylonische Religion gerecht zu beurteilen. Der polytheistische Charakter, der ihr wenigstens in den Augen der Juden schaden konnte, war stark zurückgedrängt, wie das Beispiel des Berossos lehrt; Bel-Kronos, der Poldreher und Lenker des Schicksals, war zum »höchsten Gotte« geworden[2]. Der wissenschaftliche Geist der Astronomie, der Kidinnu (Kidenas), den Vorsteher der Gelehrtenschule von Babylon und Borsippa, um 314 v. Chr. zum Entdecker

Genesiskommentar[3]. Göttingen 1910 (=[4] 1914). Die beste zusammenfassende Darstellung mit zahlreichen Belegen, mit umsichtigem und vorsichtigem Urteil bietet H. Zimmern, Die Keilinschriften und das AT[3]. Berlin 1903, S. 343—653. Obwohl es in Einzelheiten überholt ist, darf man es immer noch als grundlegend betrachten.

[1]) Ueber die babylonisch-assyrische Religion seit der persisch-hellenistischen Zeit vgl. an Einzelstudien besonders Weigand Naumann, Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief. Gießen 1913; Paul Schnabel, Berossos und die bab.-hellenistische Literatur. Leipzig 1923; Otto Schröder, Das Pantheon der Stadt Uruk in der Seleukidenzeit. SBA 1916, XLIX 1180 ff.; P. Jensen, Aramäische Inschriften aus Assur und Hatra aus der Partherzeit. MDOG Juli 1920, Nr. 60, S. 11—51; Georg Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes VII. Leipzig 1880; Landersdorfer, Programm des Gymnasiums von Ettal für das Schuljahr 1913/4; D. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus. 2 Bde. Petersburg 1856; M. Dozy et M. J. de Goeje, Nouveaux Documents de la Religion des Harraniens (Verhandlungen des VI. Internat. Oriental. Kongr. zu Leiden 1883). — Zusammenfassend Cumont, Oriental. Rel. im röm. Heidentum[2]. Leipzig 1914; Ders., Astrology and Religion among the Greeks and Romans. New York 1912; Greßmann, Die Gestirnreligion im hellenistischen Zeitalter (Beihefte zum AO). Leipzig 1925; Hellmut Ritter, Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie (Warburg-Vorträge 1921—1922). Leipzig 1923, S. 94—124.

[2]) Ueber den Titel des höchsten Gottes vgl. die Literatur o. S. 310.

der Präzession der Tag- und Nachtgleichen und damit vielleicht zum größten Astronomen des Altertums hatte werden lassen[1], war zum Teil so stark, daß sogar in Babylonien selbst nur noch »Einige« der Astrologie huldigten, während diese von der großen Masse der Gelehrten als Afterwissenschaft verworfen wurde[2]. Diese Blüte der Wissenschaft, die wenigstens in einzelnen Kreisen vorausgesetzt werden muß, kam natürlich auch der Religion zugute; und es ist ein bedeutsames Zeichen für die Wertschätzung, deren sie sich damals erfreute, wenn die griechische Philosophie der Stoa und vor allem ein so tiefer Denker wie Poseidonios die chaldäische Gestirnreligion in ihr System aufnahmen, in das sie freilich um ihres Determinismus willen vortrefflich hineinpaßte. Zweifellos blieben die niederen Schichten der Religion neben dieser fortgeschrittenen Stufe bestehen; die Astrologie wird nach wie vor die Masse des Volkes beherrscht haben und mit ihr die ganze Wahrsagekunst, in der ja neben der Gestirnschau vornehmlich die Leberschau gepflegt wurde. Und mit dem Bannen und Beschwören der Dämonen war der Dämonenglaube und die Handhabung vielfältigen Zaubers aufs engste verquickt. Aber man darf nicht vergessen: Mag uns heute der Wahrsage-, Dämonen und Zauberglaube als Aberglaube primitivster Art erscheinen, so hatte er doch in den Augen der Zeitgenossen, sogar der Juden und später noch der Christen, eine ganz andere Geltung. Und die babylonische Religion, mochte sie noch so sehr in dies Zauber- und Dämonenwesen verstrickt sein, war doch völlig auf den Kampf eingestellt. Und sie bekämpfte es mit einer Kraft und Folgerichtigkeit, daß man hier ebenso wie bei der Astrologie und Wahrsagekunst von einer Pseudowissenschaft reden darf, die bis in die Kreise der Philosophie hinein tiefsten Eindruck machte. An ihrer rational-pseudowissenschaftlichen Art hat die chaldäische Religion eine Widerstandskraft sondergleichen besessen, die sie über das christliche Mittelalter hinaus bis zum Zeitalter der Aufklärung am Leben erhielt. Schwierig ist drittens sich vorzustellen, daß sich gerade das Judentum von der Gestirnreligion tiefer hätte beeinflussen lassen, weil der astrologische Fatalismus mit dem sittlichen Gottesgedanken der Propheten kaum vereinbar zu sein scheint. Aber ebenso unvereinbar mit ihm scheint der Dämonen- und Zauberglaube zu sein, und doch ist kein Zweifel möglich, daß gerade diese niedrigen Schichten der babylonischen Volksreligion auf das persisch-hellenistische Judentum stark eingewirkt und es in geradezu unheilvoller Weise umgestaltet haben[3]. Ferner hat das, was man als babylonisches Weltbild bezeichnen kann, auch im Judentum Verbreitung gefunden. Die Anschauung vom Himmel und den übereinander

[1]) Schnabel, Berossos S. 219, 227 ff.
[2]) Strabon XVI 1, 6.
[3]) Greßmann ZAW 1925, S. 9 ff.

gelagerten himmlischen Orten, von den leuchtenden Wesen, die dort oben ihr Regiment führen, der Glaube an die Bedeutung der sieben Planetenmächte, die Annahme von der Einheit und berechenbaren Dauer dieses Weltverlaufs und von aufeinander folgenden Weltzeiten, alle die mannigfachen Zahlenüberlieferungen, mit denen die jüdische Apokalyptik arbeitet und vieles andere, das weiter unten besprochen werden soll, stammt wahrscheinlich unmittelbar oder mittelbar aus Babylon. Damit ist man aber schon sehr nahe an das innerste Wesen der Gestirnreligion herangerückt. Wie nahe ihr das Judentum wirklich gekommen ist, kann man im voraus nicht bestimmen; das kann nur die sorgfältige Analyse der einzelnen Gestalten, Vorstellungen und Bräuche lehren. An und für sich läßt sich, vielleicht den Fatalismus ausgeschlossen, dem Einfluß des Gestirnglaubens keine Grenze ziehen. Im Gegenteil, es wäre sonderbar, wenn diese höchstvollendete Stufe der chaldäischen Religion an der jüdischen spurlos vorübergegangen wäre, während der niedrigstehende Zauberglaube starke Furchen in ihr gezogen hätte. Man darf nicht vergessen, daß im ersten Jahrhundert v. Chr. so gut wie alle orientalischen Religionen in Gestirnreligion umgewandelt sind; und das Judentum der frühhellenistischen Zeit sollte nicht auf dem Wege dahin gewesen sein? In der späthellenistischen Zeit — mit den Makkabäern — ist dem fremden Einfluß im allgemeinen ein Riegel vorgeschoben; man bewahrt nur, was man bereits übernommen hat. Aber ehe die Entwicklung durch das Erstarken der nationalistischen Strömung gehemmt wurde, war das Schwergewicht der babylonischen Kultur, das auf dem ganzen vorderen Orient bis nach Griechenland lastete, vermutlich auch im Judentum fühlbar. Und wenn etwas »Mode« ist, dann gibt es für die meisten Menschen und Völker keine Grenze!

Einen viel wesentlicheren Einfluß wird man von vornherein von seiten der iranisch-zarathustrischen Religion[1] annehmen dürfen.

[1]) Die besten Gesamtdarstellungen sind W. Jackson, Zoroaster the prophet of ancient Iran. New York 1899; Ders. im Grundriß der iranischen Philologie, hrg. von Geiger und Kuhn II 1896 S. 612—708; Edv. Lehmann, Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro, 2 Bde. Kopenhagen 1899—1902; Ders., Lehrbuch der Religionsgeschichte[4] II. Tübingen 1925, S. 199—279; Geldner, Perser und Parsismus in RGG IV. Tübingen 1913, S. 1361—1383; J. H. Moulton, Early Zoroastrianism. London 1913; R. Pettazzoni, La religione di Zarathustra. Bologna 1920 [zu den beiden letztgenannten Werken vgl. die weithin zustimmende Rezension von Louis H. Gray, Some Recent Studies on the Iranian Religions, The Harvard Theological Review 1922 XV 87—95; zu dem letzten die kritische Stellungnahme von G. Levi Della Vida in Rivista di Cultura 30. April 1921, S. 177—179]; Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums. Bd. II. Stuttgart 1921, S. 58—94; Chr. Bartholomae, Zarathustra, Leben und Lehre. Heidelberg 1924. — An Einzeldarstellungen vgl. F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. 2 Bde. Brüssel 1896—99; Ders., Die Mysterien des Mithra[3].

Auch hier freilich drängen sich zunächst Einwände und Schwierigkeiten verschiedener Art vor. Die iranische Religionsurkunde, das Avesta, von dem uns nur Trümmer erhalten sind, ist erst im Zeitalter der Sassaniden gesammelt und endgültig bearbeitet. Auf Grund dieses Tatbestandes hat bekanntlich Darmesteter[1] behauptet, daß das Avesta und die in ihm enthaltenen Gedanken, namentlich die Anschauungen der Gathas, die man bisher als den ältesten Bestand des Avesta annahm, erst in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten entstanden seien. Von hier aus hat Darmesteter das auch von ihm beobachtete Verwandtschaftsverhältnis zwischen der jüdischen und persischen Religion als Abhängigkeit der persischen von der jüdischen Religion — wenigstens an einer Reihe von Punkten — deuten wollen. Darmesteters Verfahren hat jedoch wenig Freunde gefunden. Vielmehr haben erneute Untersuchungen an einer ganzen Reihe von Punkten ergeben, daß die Gedanken des Avesta ein viel höheres Alter haben und zum größten Teil mindestens in die Achämenidenzeit zurückreichen. Von großer Wichtigkeit sind hier namentlich die griechischen Zeugnisse über die persische Religion aus der Diadochenzeit bis hinunter zu Plutarch, durch die namentlich auf dem Gebiet der Apokalyptik und Eschatologie, aber auch auf dem der religiösen Spekulation über Gott und göttliche Wesenheiten der Vorrang des Parsismus gesichert scheint[2]. — Neuerdings hat Pettazzoni (und ähnlich urteilen Moulton,

Leipzig 1923; N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles. Annales du Musée Guimet IX 1901 [vgl. dazu Bousset ThLZ 1901, Nr. 19]; B. Geiger, Die Amesha Spentas. Wien. Akad. 1916. — Die Frage des Zusammenhanges der iranischen und der hellenistischen Religion des Judentums haben besonders untersucht Erik Stave, Einfluß des Parsismus auf das Judentum 1898; E. Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie 1902. Während Söderblom und Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten VI 215 ff.) einen Zusammenhang aufs schroffste ablehnen, hat Ed. Meyer den Schlußfolgerungen Boussets weithin zugestimmt. Dasselbe gilt von den Untersuchungen Reitzensteins, dessen zusammenfassende Schriften oben (S. 51) genannt sind. Dazu kommen von Dems., Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur (Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. 1917); Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung (ebd. 1919). Vgl. Greßmann, ZfKG. XL N.F. III 1922, S. 178 ff. Ferner O. G. von Wesendonck, Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung. Hannover 1924. Nur mit großer Vorsicht zu benutzen ist J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum; Unterschiede, Uebereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen. Gießen 1920.

[1]) In seinen Vorreden zu seiner Uebersetzung des Avesta, Annales du Musée Guimet Bd. 24; dagegen Tiele, Revue de l'hist. des rel. Bd. 29, S. 68 f.; Ders., Zur Frage nach dem Alter des Avesta übers. v. Gehrich. AR I 337—360; Ders., Gesch. d. Relig. im Altert. übers. v. Gehrich II, 1, 1898, S. 33—49; vgl. zuletzt Pettazzoni S. 4—25. — Teilweise für Darmesteter hat sich F. Cumont, Textes et Monuments I 3 ff. ausgesprochen (vgl. die dort S. 4 Anm. 1 angegebene Literatur). Doch sind auch Cumonts Gründe nicht stichhaltig. Vgl. AR IV 157 f. und neuerdings L. Mills, Journ. of Royal Asiat. Soc. 1901, S. 553—568 Philos *δυνάμεις* and the Amesha Spenta.

[2]) Sehr beachtenswert ist, daß Philo, von dem nach Darmesteter die Spekulation der Gathas über die göttlichen Hypostasen abhängig sein sollte, vielmehr seinerseits diese Anschauungen der Mager kennt: q. omnis probus liber 11, M. II 456. Vgl. vor allem das in dieser Hinsicht äußerst wichtige Zeugnis Plutarchs, de Is. et Osir. c. 47, durch das die persische Lehre von den Ameshas-Spentas (die Hypostasenlehre) und der größte Teil der persischen Eschatologie für das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts als vorhanden bezeugt werden. Da Plutarch mit einem Teil seiner Nachrichten über die

Gray u. a.) unter Ablehnung der übertriebenen Thesen Darmesteters dennoch den Monotheismus und den Messiasglauben der Iranier von den Israeliten ableiten wollen. Die Reform Zarathustras, die nach ihm erst »im Lauf des 7. Jahrhunderts im nordwestlichen Iran« stattfand, war durch den Monotheismus der nach Medien verbannten Israeliten beeinflußt (II Reg 17 6); der strenge Monotheismus sei, soweit wir ihn geschichtlich verfolgen können, nur einmal bei den Propheten Israels entstanden und durch Judentum, Christentum und Islam zum Siege gelangt. Aber diese entwicklungsgeschichtliche Hypothese wird schon durch den Monotheismus Amenophis IV zu Fall gebracht; und warum soll, was einem Echenaton möglich war, nicht auch einem so tief religiösen Denker wie Zarathustra möglich gewesen sein? Im übrigen war die große Masse der Israeliten im 7. Jahrhundert noch keineswegs monotheistisch gerichtet, wie die Judenkolonie in Elephantine uns gelehrt hat. Den vorexilischen Messiasglauben Israels können wir hier auf sich beruhen lassen; die kühne Vermutung Eichhorns (bei Greßmann S. 291 Anm. 2), daß er aus der iranischen Religion stamme, läßt sich nicht beweisen und ist in sich unwahrscheinlich. Für den Messiasglauben des späthellenistischen Judentums aber liegt das Problem klar: Wie kommt es, daß der Messias ebenso wie die Gottheit im Gegensatz zur vorexilischen Zeit eine überweltliche Größe geworden ist und im Zusammenhang mit einer transzendentalen Eschatologie und einem sittlich-religiösen Dualismus steht? Aus einer rein innerisraelitischen Entwicklung ist das deshalb nur sehr schwer zu erklären, weil die großen religiösen Persönlichkeiten fehlen, denen man einen solchen Fortschritt der Weltanschauung zutrauen könnte. So gewiß das Judentum einer solchen Entwicklung aus eigenen Kräften zustrebte und die Vorbedingungen dafür aufwies, so wahrscheinlich ist doch von vornherein ein fremder Einschlag. Nun haben wir andererseits in der iranischen Religion eine transzendentale Eschatologie und einen sittlich-religiösen Dualismus schon in den ältesten Schichten der Gathas, einen hochstehenden Glauben, den wir auf die Persönlichkeit eines Zarathustra zurückführen können. Außerdem wissen wir aus dem Zeugnis des Eudemos von Rhodos, eines Schülers des Aristoteles, daß damals bereits die Lehre vom Zarvan bestand, durch die der zoroastrische Dualismus monistisch überbrückt werden sollte [1]; für die iranische Religion ist nicht der Dualismus, sondern der Monismus ein religionsgeschichtliches Problem, das man wohl mit Recht durch die Annahme babylonischen Einflusses gelöst hat [2]. Gerade umgekehrt ist nicht der Monismus, sondern der Dualismus das religionsgeschichtliche Problem des Judentums; es legt sich darum von vornherein nahe, diesen Dualismus auf die Einwirkung der iranischen Religion zurückzuführen.

Zweitens pflegt man gegenüber der Annahme einer Beeinflussung der jüdischen Religion durch die iranische die Frage zu erheben, an welchem Ort sich Judentum und Parsismus dauernd so nahe berührt hätten, daß jene Annahme

Eschatologie auf Theopomp zurückgeht, haben wir wenigstens für diesen Teil einen Zeugen aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert. Die Zeugnisse der Griechen über die Zoroastrische Religion sind gesammelt von Carl Clemen, Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collecti. Fasc. 1. Bonn 1920; Ders., Die griech. und lat. Nachrichten über die persische Religion (Relgesch. Versuche und Vorarbeiten XVII 1). Gießen 1920.

[1]) Damascius, De prim. princ. 125; Kopp S. 384.

[2]) Vgl. vor allem Heinrich Junker, Ueber iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (Warburg-Vorträge 1921—1922). Leipzig 1923, S. 125—178. Dazu L. Troje, Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot. Leipzig 1925.

auch nur möglich erscheinen könne. Die Beantwortung dieser Frage ist sehr einfach. Der Berührungsort für Parsismus und Judentum war Babylon und das babylonische Tiefland. In Babylon war, wie gesagt, seit dem Exil der eine Mittelpunkt der jüdischen Religion. Und viele Spuren deuten darauf hin, daß andererseits die iranische Religion ihre alten Grenzen überflutend weit nach Westen gedrungen und sich im alten babylonischen Stammland mit der chaldäischen Gestirnreligion verschmolzen hat[1]. Als Alexander der Große seinen Einzug in Babylon hielt, zogen ihm in erster Reihe die »Magi«, d. h. die iranischen Priester entgegen, erst in zweiter folgten die Chaldäer, die Priester der babylonischen Religion[2]. In der griechischen Ueberlieferung gilt Zarathustra (Zoroaster, Zaratus usw.) vielfach als Assyrier oder Babylonier[3]. Das bedeutet, daß die griechischen, nach Osten reisenden Weisen die zarathustrische Religion im babylonischen Tiefland herrschend vorfanden. In der jüdisch-christlichen Literatur wird Nimrod, der sagenhafte Herrscher von Babylon (Assur), Zoroaster gleichgesetzt[4]. Noch weiter nach Westen dringt die iranische Religion schon in der uns angehenden Zeit in der Gestalt der mit ihr sehr eng verwandten und aus gemeinsamen Wurzeln stammenden Mithrasreligion. Antiochus von Kommagene (um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts) war, wie aus dessen berühmtem Grabdenkmal[5] mit Sicherheit hervorgeht, einer iranisch-chaldäisch-hellenistischen Mischreligion ergeben. Die Religion der von Pompejus besiegten Seeräuber, deren Hauptsitze Cilicien und Cypern waren, soll der Mithrasdienst gewesen sein[6]. Berührungspunkte zwischen Judentum und iranischer Religion waren schon in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten zur Genüge vorhanden. Ueberdies ist noch darauf hinzuweisen, daß das Verhältnis des Judentums zum persischen Reich von Anfang an sehr freundlich gewesen ist. Den Persern verdankt das Judentum zu einem guten Teil seine Wiederherstellung[7]. Und in den folgenden Jahrhunderten scheint es, solange die Perser herrschten, im wesentlichen unbelästigt und in völliger Freiheit der Entwicklung geblieben zu sein.

In der iranischen Religion traf eine mächtige, einflußreiche und ein Stück Welt beherrschende, auch den Griechen eindrucksvolle Religion, die wenigstens in ihrer reineren Gestalt der jüdischen Religion ebenbürtig war, mit dieser zusammen. In keiner andern Religion außerhalb der jüdischen herrschte, wenn wir einmal von

[1]) Siehe oben S. 290, 476.

[2]) Q. Curtius Rufus, vita Alexandri V I 22; vgl. III 3 9–10. Andere Zeugnisse für das Vorwärtsdringen der iranischen Religion nach Westen und das Zusammenfließen mit der babylonischen Religion: Cumont a. a. O. I 8—10, 14, 223 ff., 233; Bousset, AR IV 245 f.; Ed. Meyer, Ursprung II 72 ff.; Pettazzoni S. 157—182.

[3]) Die Zeugnisse über Zoroaster sind am vollständigsten von Jackson, Zoroaster S. 226—273 gesammelt. Windischmann, Zoroastrische Studien 261 ff., bespricht sie, kommt aber zu der falschen Annahme von zwei Personen, einem Mager Zoroaster und einem Assyrer Zaratus.

[4]) Ps.-Klement. Hom. IX 4 f., etwas anders und sekundär Recogn. IV 27—29.

[5]) Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien. Berlin 1890, S. 157 ff.

[6]) Plutarch, Pomp. 24. Ueber die allmähliche Verbreitung des Mithrasdienstes nach Westen s. Cumont I 241 ff.

[7]) Es ist das Verdienst Ed. Meyers, erst recht klargestellt zu haben, wie stark bei der Wiederherstellung des Judentums das Eingreifen des persischen Großkönigs war.

der starken dualistischen Neigung absehen[1], eine so ausgesprochene und siegreiche Richtung des Glaubens zum Monotheismus. Ahura Mazda ist unter sämtlichen Gottheiten der das Judentum umgebenden Welt entschieden diejenige Gestalt, die am ehesten Jahwe zur Seite gestellt werden kann. Wir haben auch hier eine starke Neigung zur Vergeistigung und Ueberweltlichkeit, eine innige Verbindung der Religion mit ernsten sittlichen Kräften. Und im einzelnen wie viele Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen! Hier wie dort steht der Gedanke an das Jenseits und das Gericht im Mittelpunkt, hier wie dort steht neben einer ausgebildeten Lehre von der Zukunft der Welt (Apokalyptik) die individuelle Vergeltungslehre; in beiden Religionen ist eine dualistische Strömung vorhanden, ist das Reich Gottes, Ahura Mazdas, dem des Teufels Angra-Mainyus, entgegengesetzt; in beiden finden sich merkwürdige Aehnlichkeiten in ihren Spekulationen über Gott und göttliche Wesenheiten (Hypostasen = Ameshas Spentas), in beiden tritt das Opfer und der Kult vor dem Ritus und dem Zeremonialwesen zurück, beide Religionen kann man als Religionen der Observanz (des Gesetzes) charakterisieren. In beiden wird auf die Armenpflege ein starkes Gewicht gelegt. Tritt in der jüdischen Religion neben das Priestertum der Stand der Schriftgelehrten, so bekommen die Mager bei den Persern mehr und mehr den Charakter von Theologen, Bearbeitern und Bewahrern einer alten heiligen Schriftüberlieferung. Bildet sich in der jüdischen Religion der hellenistischen Zeit ein Kanon heiliger Schriften, so scheint auch die persische bereits damals Anfänge einer solchen Sammlung besessen zu haben[2]. — Es ist wahr: bei alledem braucht an sich noch keine Abhängigkeit vorzuliegen, es könnte das alles Parallelbildung sein. Aber die Uebereinstimmung an so vielen Punkten ist doch äußerst merkwürdig und zwingt zu einer näheren Untersuchung. Denn es handelt sich hier um Fragen, die das innerste Wesen beider Religionen angehen.

Dabei aber muß eines noch ganz besonders hervorgehoben werden. Das Judentum berührte sich, wie wir oben andeuteten, mit der iranischen Religion namentlich in Babylon. Wir werden daher annehmen müssen, daß es diese Religion nicht in ihrer Reinheit, sondern in einer starken Zersetzung durch babylonische Bestandteile kennen gelernt hat. Die Vermischung der

[1]) Die man neuerdings mehrfach mit Unrecht geleugnet hat.

[2]) Unsere Nachrichten sind hier allerdings recht unsicher. Nach iranischer Ueberlieferung, die unglaubwürdig ist, wenn man an das ganze Avesta denkt, soll der offizielle Text der heiligen Urkunden in Alexanders des Großen Zeit vernichtet sein. Erst der Arsakide Vologeses (III? 147—191) soll dann begonnen haben, die zerstreuten Urkunden sammeln und redigieren zu lassen, ein Werk, das erst unter dem ersten Sassaniden, Ardeshir I (226—241), vollendet sein soll. Darmesteter sah hier ein Zeugnis für den Ursprung des Avesta, eine Ansicht, die sich kaum halten lassen wird. Vielmehr dürfen wir darin eine Nachricht über die Sammlung und Bearbeitung des iranischen Kanons heiliger Schriften erblicken. Vgl. Pettazzoni S. 172 ff.

chaldäischen mit der iranischen Religion darf überhaupt als eine der wichtigsten Tatsachen in der Geschichte des religiösen Synkretismus der letzten vorchristlichen Jahrhunderte gelten[1]. Sie wird auch für die Entwicklung des Judentums von großer Bedeutung gewesen sein. Man wird daher erwarten dürfen, daß die chaldäische Religion in mancher Hinsicht durch das Medium der iranischen Religion hindurch die jüdische beeinflußt hat. So wird man denn die Herkunft mancher für das Judentum einflußreich gewordener Ideen nicht mehr mit Sicherheit feststellen können und wird sich beschränken müssen, im allgemeinen von iranisch-chaldäischen Bestandteilen zu reden.

Die dritte in Betracht kommende Religion wäre dann die hellenische[2]. Auch ihren Einfluß wird man von vornherein nicht gering veranschlagen dürfen. Der Hellenismus ist nun allerdings keine Einheit, sondern eine Zusammenstellung aller möglichen Gestaltungen und sich durchkreuzender Einflüsse. Für das Judentum kommt der national bedingte, wesentlich polytheistische, hellenische Volksglaube kaum in Betracht. Auch ein unmittelbarer Einfluß hellenischer Mysterienreligion wird für die Entwicklung des Judentums kaum irgendwie anzunehmen sein. Es ist vor allem die allmählich sich ausbildende, an die Philosophie Platos und seiner Schüler, wie an die der mittleren und jüngeren Stoa und des Neupythagoreismus, endlich an orphisches Mysterienwesen sich anlehnende Religion der Gebildeten, die mit ihrer auf Monotheismus gerichteten Neigung, ihrem anthropologischen Dualismus zwischen Seele und Leib, ihrem Streben nach Vergeistigung, ihrer zum System und zur Kunst gewordenen Umdeutung der alten religiösen Ueberlieferung und des volkstümlichen Glaubens durch Allegorie und Symbolik, mit ihrem stark eschatologischen Charakter, ihrem Glauben an eine Vergeltung nach dem Tode und ihrer bestimmten ethischen Haltung ein kräftiger Sauerteig für die Entwicklung der Religionen im Orient und Okzident geworden ist. Dem Gedanken von der himmlischen Heimat der Seele und der pessimistischen Auffassung des an den Leib gebundenen stofflichen Lebens hat diese hellenistische Religion der Gebildeten weithin Geltung verschafft. Auch auf dem Gebiet der Ethik, in der Wertschätzung der Einzelpersönlichkeit, scheint die griechische Kultur einen gar nicht zu überschätzenden Einfluß auf den Orient ausgeübt zu haben.

---

[1]) Es ist besonders das Verdienst Cumonts, diese Tatsache in seinem Werk über die Mithrasreligion erwiesen zu haben. Vgl. Boussets Aufsatz über Die Himmelsreise der Seele AR IV 245 f. und Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT S. 18—21. Schon vor Cumonts Untersuchungen hatte Anz, Ursprung des Gnostizismus (TU XV, 4) die gnostische Religion aus einer Mischung babylonischer und iranischer Bestandteile zu erklären versucht.

[2]) Vgl. hier vor allem die Arbeiten von A. Dieterich, Abraxas 1891. Nekyia 1893; Mithrasliturgie² 1910; auch H. Useners Religionsgeschichtliche Untersuchungen I—III, 1889—1899; Greßmann, Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluß hellenischen Geistes (Warburg-Vorträge 1924).

Vor allem kommt natürlich das Diasporajudentum in Betracht, und hier kann auf alles das hingewiesen werden, was in den Kapiteln XXII und XXIII ausgeführt ist. Daß eine Erscheinung wie Philo innerhalb des Judentums möglich ist, zeigt, welch tiefgehenden Einfluß der Hellenismus mit seiner die Schranken der Völker überwindenden Zauberkraft selbst auf den allersprödesten Stoff auszuüben imstande war. Aber auch für das palästinische Judentum ist er nicht ganz ohne Einfluß geblieben. Daß neben der realistischen Hoffnung der leibhaftigen Auferstehung eine individualisierende spiritualistische Eschatologie aufkam und die Kompromißlehre vom Zwischenzustand notwendig machte, ist doch wohl in erster Linie den Einflüssen der Diaspora und damit des Hellenismus zuzuschreiben. Es muß weiter die Frage gestellt werden, ob nicht in der jüdischen Spruch-Moral mit ihrer schärferen Erfassung der konkreten Einzelheiten, des alltäglichen Lebens, ihrer der Welt zugekehrten reicheren und freieren Art mittelbar hellenischer Geist sich auswirkt, der an diesem Punkt seinen Einfluß auch ins Evangelium hinein erstrecken würde. Mit der teilweisen Herrschaft griechischer Sprache zog auch griechische Art des Denkens und der Begriffsbildung bis zu einem gewissen Grade in Palästina ein. Was an diesem Punkt in der Verschmelzung griechischen und jüdischen Geistes möglich war, zeigt am besten die Theologie des Paulus. Denn Paulus wird die allgemeinen Formen seines Denkens schwerlich erst seit seiner Bekehrung ausgebildet haben. Anderseits aber wird man ihn doch nicht eigentlich einen Diasporajuden nennen dürfen. Aber bedeutsamer als alle Einwirkungen war der Gegensatz gegen den hellenischen Geist, vor allem gegen seine künstlerische und dichterische Vermenschlichung der Gottheit, ein Gegensatz, an dem sich das Judentum erst des überweltlichen und sittlichen Charakters seiner Religion klar bewußt geworden ist[1].

Einen geringeren Einfluß wird man von vornherein der ägyptischen Religion[2] zuzusprechen geneigt sein. Mit Unrecht meint man, sie habe sich zur hellenistischen Zeit im Zustande völliger Erstarrung befunden; mit größerem Recht kann man von einer allmählichen Auflösung reden, obwohl sie sich auf der anderen Seite in heftiger Reaktion gegen das Eindringen hellenischen Geistes auf ihre Eigenart besinnt und ihr innerstes Wesen übertreibend zum kräftigsten Ausdruck bringt,

[1]) Dieser Gedanke ist weiter durchgeführt in dem genannten Warburg-Vortrag Greßmanns.

[2]) Vgl. Adolf Erman, Die ägyptische Religion². Berlin 1909; Wilhelm Weber, Aegyptisch-griechische Götter im Hellenismus. Groningen 1912; Ph. D. Scott-Moncrieff, Paganism and christianity in Egypt. Cambridge 1913; W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde. Berlin 1918, S. 334 ff.; Otto Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion. Tübingen 1919; H. Greßmann, Tod u. Auferstehung des Osiris (AO. XXIII 3). Leipzig 1923.

wie sich besonders in der immer absonderlichere Formen annehmenden Tierverehrung und im Totenkultus zeigt. Daneben dürfen als bedeutsame Züge in dem Entwicklungsbilde der damaligen Religion Aegyptens hervorgehoben werden die bis tief in die Provinzheiligtümer nachweisbare Durchsetzung mit babylonischer Gestirnreligion, die vielleicht damit im Zusammenhang stehende Umbildung der Osirismysterien und die mehr in den griechischen Schichten wurzelnde Sarapisreligion. Dazu kommt ein wilder und wirrer Volksglaube niedrigster Stufe an Magie und zauberkräftige Formeln.

Von jüdischer Seite wird die volkstümliche ägyptische Religion mit tiefster Verachtung betrachtet. Ueberdies ist auch die ägyptische nationale Religion eine Religion der Observanz und der Exklusivität geworden, die in hochmütiger Abgeschlossenheit bei ihrer durch Jahrtausende geheiligten Ueberlieferung beharrte und nicht darauf ausging, Propaganda zu machen. »*Deshalb würde kein Aegypter und keine Aegypterin je einen Griechen küssen, oder sein Messer, seinen Bratspieß oder seinen Kessel gebrauchen oder von dem Fleisch eines sonst reinen Ochsen essen, der mit einem griechischen Messer geschnitten wäre.*« Da ist also das jüdische Selbstbewußtsein noch übertrumpft[1].

Von der Frage der Berührung der ägyptischen Volksreligion mit den Judentum ist freilich die andere scharf zu unterscheiden, inwiefern etwa das Judentum von der auf ägyptischem Boden sich entwickelnden Form des hellenistischen Synkretismus beeinflußt ist, wie dieser in den wertvolleren hymnenartigen Stücken der ägyptischen Zauberliteratur, in der sogenannten hermetischen Literatur und in späteren astronomischen, astrologischen, alchimistischen Werken vorliegt[2]. Und sofern in diesem hellenistischen Synkretismus natürlich viele Züge ägyptischer Volksreligion enthalten sind, könnte man dann von einem mittelbaren Einfluß ägyptischer Religion reden. So mögen immerhin Philos theosophische und mystische Ausführungen hier und da einen streng ägyptischen Bestandteil allerdings bis zur Unkenntlichkeit entstellt oder verdünnt enthalten (s. o. S. 453). Das einzige Buch in der späteren volkstümlichen Literatur des Judentums, bei dem man wirklich von einem stärkeren Einfluß dieses ägyptischen Synkretismus reden kann, ist das slavische Henochbuch, das doch immerhin selbst in der krausen und bunten spätjüdischen Literatur eine ganz besondere und eigentümlich bizarre Erscheinung ist[3].

---

[1]) Herodot II 41.

[2]) Diese Frage ist zuerst von Reitzenstein in seinem verdienstvollen Werk Poimandres (Leipzig 1904) behandelt worden. Vgl. Boussets Rezension dazu GGA. 1905, S. 705 f. 709 f.

[3]) Vgl. dazu die eben genannte Rezension 710 f.

Wenn man aber von dem ägyptischen Synkretismus absieht, so bleiben die Berührungen, wie es scheint, auf geringfügige und verschwindende Einzelheiten beschränkt. Wenn Artapanus den jüdischen Gesetzgeber als Urheber eines Stückes ägyptischer Kultur und ägyptischer Religion feiert und in die Beschreibung seines Lebens Legenden speziell ägyptischer Herkunft hineinwebt, so haben wir hier doch nicht mehr als einen immerhin ziemlich vereinzelt gebliebenen Versuch eines durch die Kunst der Apologetik verdrehten Kopfes. Was man sonst bis jetzt an speziellen Beziehungen zwischen jüdischer und ägyptischer Religion nachzuweisen vermeint hat, ist samt und sonders außerordentlich fragwürdiger Natur. Doch mag zugestanden werden, daß auch hier die Fragen noch im Fluß sind und immerhin manche Einzelheiten noch beigebracht werden mögen, durch die aber das Urteil im großen und ganzen kaum verändert werden dürfte[1].

An diesen Ueberblick über die bei der Frage nach der Weiterentwicklung der jüdischen Religion möglicherweise in Betracht kommenden fremden Religionen schließen wir eine Umschau über die Gebiete, auf denen wir vor allem diesen Einfluß suchen und erwarten dürfen. Man könnte zunächst versuchen, ihn in den religiösen Institutionen und Organisationen des späthellenistischen Judentums finden zu wollen. Man könnte die Frage erheben, ob nicht die Gemeinde-Organisation des Judentums, die Ausbildung eines Kanons heiliger Schriften, die Schriftauslegung, der Schriftgelehrtenstand, der synagogale Gottesdienst, die Zurückdrängung des Opfers, das liturgisch formulierte Gebet, der religiöse Jugendunterricht, die geregelte Armenpflege, die ganze Entwicklung der Religion des Judentums zu einer Religion der Observanz, die Ausbildung von Mönchssekten, wie die der Essener und Therapeuten, und manches andere sein Seitenstück und vielleicht auch seinen Ursprung in fremden Religionen haben könnte. Die iranische Religion bietet, wie bereits hervorgehoben wurde, gewisse Parallelen. Dennoch kann auf diesem Gebiet die Frage vor-

[1]) Ich verweise vor allem auf die interessante kleine Apokalypse ägyptischer Herkunft, das Töpferorakel, das Wessely, Denkschr. Wien. Akad. 42 (1893) Nr. 2 S. 3 ff. zuerst veröffentlicht und dann Reitzenstein NGGW 1904 S. 309—332 behandelt hat. In der Tat erinnert der ganze Stil an jüdische Apokalypsen und sibyllinische Weissagungen (vgl. namentlich die Weissagung: »*καὶ τότε ἡ Αἴγυπτος εὐφρανθήσεται, ἐπὰν ὁ τὰ πεντήκοντα πέντε ἔτη εὐμενὴς ὑπάρχων ἀπὸ ἡλίου παραγένηται βασιλεὺς ἀγαθῶν δοτήρ*« [nach Reitzenstein: Euergetes II] und dazu Sib. III 652; vgl. 286, 47 f. V 108). Ueber andere ägyptische Weissagungen (unter dem Namen des Petosiris) aus dem zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhundert s. Kroll, Gesch. d. Astrologie N. Jahrb. f. klass. Altert. VII 573 ff. Vgl. ferner Wilcken, Hermes 1905, S. 544—560; Lietzmann, Der Weltheiland. Bonn 1909, S. 25, 53 f.; Ed. Norden, Die Geburt des Kindes. Leipzig-Berlin 1924, S. 54 ff. — Zusammenhänge mit einem ägyptisch-jüdischen Stoff hat Greßmann in dem christlichen Gleichnis »vom reichen Mann und armen Lazarus« erwiesen. Abh. Berl. Ak. Phil.-hist. Kl. 1918, Nr. 7.

läufig noch nicht zum Abschluß gebracht werden. Denn es fehlen für die Kenntnis der Organisation der iranischen Religion (teilweise auch für die der Mithrasmysterien und überhaupt des griechischen Mysterienwesens der Diadochenzeit) genauere und zeitlich bestimmt festgelegte Quellen. Die äußere Organisation des Judentums ist uns viel sorgfältiger und sicherer überliefert als die irgendeiner anderen Religion aus der umgebenden Zeit.

Ausgeschlossen bleibt von dieser Untersuchung andererseits ein großer Teil des innersten Gebietes der Frömmigkeit, das individuelle religiöse Gemüts- und Glaubensleben. Solange eine Religion noch irgendwie lebendig und im Fluß bleibt, wird sie sich im Innersten ihres Wesens nicht beeinflussen lassen, sondern selbständig eigene Wege wandeln. Hier wird man zwar auch durch die allgemeine Zeitlage hervorgerufene gleichlaufende Entwicklungen beobachten können — es sei an das Streben zur Transzendenz und Vergeistigung des Gottesglaubens, an das Hervorbrechen des Individualismus erinnert — aber das beweist noch keine Abhängigkeit. Der streng jüdische Gottesglaube und seine Besonderheiten, das tiefe Bußgefühl, die entscheidende Stellung des Gedankens der Sündenvergebung, auf der andern Seite das Drängen auf Erfüllung des Gesetzes, das Ringen um die Gerechtigkeit Gottes, daneben das Erwachen des Bewußtseins von der Notwendigkeit und Bedeutung des Glaubens, die Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur — das alles in seiner Disharmonie und seinem verwirrenden Nebeneinander ist ein eigentümliches Merkmal des späthellenistischen Judentums, das kaum in äußeren Einflüssen seine Erklärung findet.

Der Gebiete, auf denen die Einwirkungen fremder Religionen deutlich werden können, bleiben doch eine ganze Reihe. Zunächst kommt hier der ganze Umfang des niederen Volks- und Aberglaubens in Betracht: die Zauberei, das Vertrauen auf die Macht geheimnisvoller Namen und Formeln, auf das zauberkräftige Gebet, die Angst vor Dämonen und ihren Schädigungen und im Gegensatz dazu der Glaube an gewisse Arten ihrer Bekämpfung. Daran schließen sich bestimmte Naturanschauungen, Vorstellungen von fabelhaften Tieren, unförmigen Mischwesen, merkwürdigen und wunderbaren Orten der Erde. Etwas tiefer in das Wesen des Judentums dringen wir ein mit den Sagen aus der Urzeit, die in jeder Religion ihre Rolle spielen. Für uns sind hier vor allem die weiteren Ausbildungen der Genesissagen wichtig: die Sagen von dem ersten Menschen und vom Paradies, von der Sintflut, vom Turmbau, vom Engelfall und der Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern, die Sagen von den Ur- und Erzvätern, wie Seth, Henoch, Abraham, von den Helden der Vorzeit wie Nimrod. Noch dichter an die Religion selbst rücken wir mit

den Vorstellungen kosmogonischer und kosmologischer Art über Entstehung der Welt, ihre Anordnung und Einteilung, die Art der himmlischen Sphären und die Natur der Sterne, den Engelstaat und seine Gliederung. Wenigstens teilweise gelangen wir mit unserer Fragestellung sogar in den Mittelpunkt der religiösen Begriffswelt des späthellenistischen Judentums. Hierher gehören vor allem die gesamten eschatologischen Vorstellungsinhalte, sowohl die Apokalyptik und der mit ihr im Zusammenhang stehende Dualismus, wie die individuelle, transzendente Eschatologie. Man bedenke nur das eine, daß ein Glaube, der so gewaltig die Frömmigkeit beeinflußt, wie der an die Auferstehung der Toten und an ein ewiges Gericht in den Umkreis dieser neu auftauchenden Gedanken fällt, deren Herkunft zu untersuchen es gilt. Auch die allerdings mehr der Theologie eigentümlichen Anschauungen über Gott und göttliche hypostasenartige Wesenheiten sind hier heranzuziehen.

Man wird von vornherein geneigt sein, einen Einfluß fremder Religionen auf dem Gebiet der niederen abergläubischen Volksvorstellungen unumwunden zuzugestehen. Hier liegen die allgemeineren Zusammenhänge zum Greifen deutlich vor. Auf der andern Seite herrscht hier wieder eine derartige Gleichförmigkeit und Eintönigkeit auf Religionsgebieten verschiedenster Art, daß es aus diesem Grunde schwer wird, sichere Schritte zu tun[1]. Wir beginnen daher unsere Untersuchung sofort mit den vorhandenen Beziehungen der verschiedenen Religionen auf dem Gebiete der Sagen und Legenden aus der Urzeit. Auf Vollständigkeit kann die folgende Darstellung keinen Anspruch machen. Es seien hier nur einige besonders bezeichnende Beispiele hervorgehoben.

Man lese z. B. die Schilderung des Paradieses II Hen 8 3. Rez. A.: »*Und in der Mitte der Baum des Lebens ... und jener Baum ist unaussagbar durch Schönheit und Duft und geschmückt mehr als alle Kreatur ... aussehend wie Gold und purpurn ... und er bedeckt das ganze Paradies. Er hat von allen Pflanzungen der Bäume und von allen Früchten. Seine Wurzel ist im Paradies am Ausgang der Erde*«. Rez. B.: »*Und der andere Baum daneben ein Oelbaum, fließen lassend Oel immerdar*«. Unmöglich kann der Verfasser diese Schilderung der Genesis entlehnt haben. Sollte er hier ganz freie Phantasie entwickeln? Die iranische Literatur kennt den Baum Allsamen, der den Samen aller Früchte trägt und von dem aller Same auf die Erde herabkommt[2], und die Haomapflanze; ihre Frucht ist der Haomasaft, der den Gläubigen am Ende der Welt als Unsterb-

[1]) Solche Gleichsetzungen wie die des Dämons *Ἀσμόδαυς* (*Ἀσμοδαῖος*) Tob. 3 8 mit dem persischen Aeshma Daeva werden äußerst selten gelingen, und auch diese ist nicht allgemein anerkannt.

[2]) Vgl. Rashnu Yast X 17 = SBE XXIII 173; Bundehesh IX 5 = SBE V 31; XVIII 9 = ebd. V 66; Minokhired LXII 37—39.

lichkeitsspeise gegeben werden soll[1]. Wunderbare Bäume und Pflanzen sind aber auch der chaldäischen Mythologie geläufig: Die Lebensspeise im Adapa-Mythus, das Lebenskraut im Gilgamesch-Epos, der Wein als Lebenstrank; die Hymnen wissen auch vom Lebensöl[2]. Daran erinnert der Oelbaum des slav. Henochbuches und noch genauer der Ausdruck im Leben Adams[3]: »Das Lebensöl vom Baum der Barmherzigkeit«. Hinter dem Lebensbaum, »der das ganze Paradies bedeckt«, und hinter dem Baum »Allsamen« steht die mythologische Vorstellung von dem Weltbaum oder dem die Erde überspannenden Himmelsbaum, von dem durch Regen alle Fruchtbarkeit herabkommt und an dem die Sterne wie goldene Früchte hängen. Diese schon im Alten Testament bezeugte Anschauung[4] scheint durch ihre Verbindung mit dem gestirnten Himmel[5] chaldäischer Herkunft zu sein. Die iranisch-chaldäischen Vorstellungen haben im slavischen Henoch die Genesiserzählung derart überwuchert, daß ihr ursprüngliches Merkmal, der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, verschwunden ist.

Das ist eines der auffälligsten Beispiele. Aber auch andere Züge in den Erzählungen vom Paradies und den ersten Menschen sind sichtbar Lehngut fremder Herkunft. Nach iranischer Vorstellung lag das Paradies auf hohem, in den Himmel ragenden Berg. Auf dem Berg Hukairya, der zu dem Gebirge Hara-berezaiti gehört, lag der Garten des Yima, des Königs der goldenen Urzeit, ursprünglich des ersten Menschen. Von dort strömen zwei große Ströme herab (Spiegel, eranische Altertumskunde. I 191 ff., 462 ff.). Diese Anschauung hat ihren Ursprung allerdings wohl kaum in der iranischen Religion. Spuren finden sich bereits in der älteren israelitischen Literatur. Aus Gen 2 10–14, 8 4 kann die Vorstellung freilich nur unsicher erschlossen werden (Gunkel, Genesiskommentar[3] 34 ff.). Doch Ez 28 14 wandelt der Urmensch auf dem heiligen Götterberg. In den eschatologischen Hoffnungen auf das Jerusalem der Endzeit spielt die Vorstellung von dem paradiesischen Götterberg eine Rolle (s. o. S. 283 f.). Hebräische und iranische Vorstellungen werden auf eine gemeinsame Quelle (babylonische Religion) zurückgehen. Aber es sind in der altisraelitischen Literatur eben nur Spuren und kaum noch verständliche Andeutungen vorhanden. Wenn nun in der späteren Literatur die zugrunde liegende Anschauung deutlicher heraustritt, so wird man ein neues Einströmen dieser Gedanken in das Judentum und diesmal wohl unter Vermittlung der chaldäisch-iranischen Mischreligion anzunehmen haben. Jub 4 26 werden unter den vier Orten, die Gott gehören, der Garten Eden und der »Berg des Ostens« genannt. I Hen 24 f. schaut Henoch den Paradiesesbaum auf dem höchsten der sieben Berge. Wenn es II Hen 8 heißt, das Paradies sei zwischen der Verweslichkeit und der Unverweslichkeit, d. h. zwischen der irdischen und himmlischen Welt, so liegt hier dieselbe Vorstellung zugrunde, vgl. den Zusatz zu II Hen 42. Weit verbreitet ist die Vorstellung in den späteren Adamssagen (namentlich in der syrischen Schatzhöhle; vgl. noch Greßmann, Ursprung d. israelit. jüd. Eschatologie 98 ff.).

Auch so manche Züge, die vom ersten Menschen berichtet werden,

[1]) Vgl. Bundehesh XVIII 1—6 = SBE V 65; IX 6 = ebd. V 31; XXIV 7 = ebd. V 91; XXVII 4 = ebd. V 100 usw. Schon Vendidad XX 4 f. = SBE IV 221 u. ö.

[2]) Zimmern KAT[3] S. 523—527; Meißner, Babylonien und Assyrien II S. 123 u. ö.

[3]) *Bt. Ad.* 9 ff.; Vit. Ad. 36 ff.; vgl. II Hen 22 8. Bousset AR IV 139 2.

[4]) Dan 4 (LXX); Ez 31 (vgl. 47 12); Sach 4 1 ff.; Js 34 4. Gunkel, Schöpfung und Chaos 127 ff.; Zum religionsgesch. Verständnis 8 3.

[5]) Philo, De quaest. in Gen I 10.

verraten deutlich fremde Herkunft. Wenn es Vita Adae 16, 17 (vgl. IV Bar 4) heißt, daß Adam bei der Vertreibung aus dem Paradies seine Herrlichkeit (δόξα כָּבוֹד) verloren habe, und wenn in späterer talmudischer Theologie das Dogma feststeht, daß Adam bei seinem Fall des »Glanzes« verlustig gegangen sei (vgl. Weber² 222 und Fabricius, cod. pseudepigr. vet. test. II 11 f. II 49 f.), so erinnern wir uns, daß auch in der iranischen Theologie Yima durch seinen Fall des göttlichen Glanzes verlustig ging (Yast XIX 34; Spiegel III 43).

Hier mag auch darauf hingewiesen werden, daß die Gestalt des Yima auf die jüdische Eschatologie und die Gestalt des Messias einen bemerkenswerten Einfluß geübt haben mag. Yima, des Vivanhant Sohn, in der indoiranischen Mythologie der erste Mensch, eine Auffassung, die sich in der indischen Ueberlieferung von Yama, dem Sohn Vivasvants, erhalten hat, ist im iranischen Mythus der König des goldenen Zeitalters geworden, in dem es keinen Hunger und Durst, keine Kälte und Hitze, nicht Alter noch Tod und keinen Neid gab (Yast IX 8 ff., XV 15 f. Yasna IX 4 f.). Vor dem über die Welt hereinbrechenden verderblichen Winter aber ist das Reich des Yima gerettet worden. Yima ist mit den Seinen in ein weltfernes unauffindbares Wunderland versetzt. Dort lebt er als Paradieseskönig mit den Frommen der Vorzeit weiter (Vendidad II). Nun erscheint der Messias schon in der altisraelitisch-eschatologischen Tradition in unmittelbarer Verbindung mit dem Gedanken des Paradieses (so deutlich Js 11). Und ganz deutlich tritt, wie oben S. 259 ff. nachgewiesen werden konnte, diese Auffassung in der späteren jüdischen Literatur heraus. Der präexistente Menschensohn in den Bilderreden des Henoch ist in der Tat der König des Paradieses, der dort mit den Frommen der Urzeit weilt. Wie Yama neben seinem Vater Vivasvant, Yima neben Vivanhant steht, so steht dort der Mensch neben dem »betagten Haupt« 46 1. So mögen zwischen der iranischen Yimasage und der jüdischen Messiasgestalt verborgene Beziehungen vorliegen (Greßmann, Ursprung der israel. jüd. Eschatologie 290 ff.), freilich nicht unmittelbare, sondern nur mittelbare; denn weder die Gestalt des »Menschensohnes« noch die des »Hochbetagten« wird von hier aus verständlich. Dasselbe gilt von der Beobachtung Boeklens (Die Verwandtsch. d. jüd. christl. m. d. pers. Eschatologie 136 ff.), daß die Sage von dem paradiesesgleichen, glücklichen Land, in dem die zehn Stämme wohnen (vgl. besonders Sib. II 170 ff., Commodian Inst. II 1, Carm. apolog. 9 36 ff., die übrigen Stellen s. o. S. 237 f.) und eine verwandte Ueberlieferung über das ferne Wunderland der frommen Rechabiter (Narratio Zosimi T. St. II 3) auffällige Parallelen zur Yimaüberlieferung zeigen. Es mag daher kein Zufall sein und in diesen Zusammenhang hineingehören, wenn IV Es 13 12. 39 ff. der Messias-Menschensohn die in ein fernes Land gewanderten 10 Stämme zu sich ruft. Die ganze Sage hat in der späteren jüdischen Literatur noch weitere Kreise gezogen, und ihren Niederschlag in dem phantastischen Reisewerk des Eldad had-Dani (Zusammenstellung d. Ueberlief. b. Müller, Denkschr. d. Wiener Akad. phil.-hist. Klasse 41, 1892; ferner »the Chronicles of Jerahmeel« Kap. 61—63, ed. Gaster in Oriental Translation Fund, New Series IV 1899) und in den mittelalterlichen Sagen vom Priesterkönig Johannes gefunden; vgl. Kampers, Alexander d. Große (Studien und Darst. a. d. Gebiet d. Gesch. von Grauert I 2—3) 1901, S. 100 ff. u. ö.

Sicher fremdartigen Ursprungs sind die Henochsagen, denen wir in der jüdischen Ueberlieferung begegnen. Berossus erwähnt in seiner Liste den Urkönig als siebenten Herrscher (auch Henoch ist der siebente von Adam), den *Εὐεδώραχος* (KAT³ 531; Meißner, Babylonien und Assyrien II 54, 113).

Dieser Euedorachos ist sicher identisch mit dem keilinschriftlichen Enmeduranki, dessen Name schon (Oberpriester oder Kundiger des Verbindungsortes von Himmel und Erde, KAT³ 540) an die Gestalt Henochs erinnert. In einem Text aus der Bibliothek Assurbanipals wird er als berühmter Gottesmann, als der Besitzer aller Orakelgeheimnisse und der Geheimnisse Himmels und der Erden, deren Kenntnis sich immer vom Vater auf den Sohn vererbt hat, gepriesen. Die Beziehung der Henochgestalt zu diesem babylonischen vorflutlichen Weisen der siebenten Generation kann kaum geleugnet werden. Wenn nun die Literatur des späthellenistischen Judentums in den Henochbüchern unendlich viel mehr von diesem Henoch zu berichten weiß, wenn hier Henochs wunderbare Reisen an alle geheimnisvollen Orte der Erde und vor den Thron Gottes, seine Predigt an die Engel, seine ekstatische Entrückung durch die Himmel berichtet werden, wenn er als der Erfinder und Urheber aller geheimnisvollen Weisheit, vor allem der Astronomie, gefeiert wird, so dürfte es außer allem Zweifel sein, daß dies nicht aus Gen 5 21–24 herausgesponnen ist. Wir haben in den Henocherzählungen sicher babylonisches Lehngut zu erblicken. — Auch Züge anderer verwandter Sagengestalten sind in der Ueberlieferung mit der Person Henochs verbunden. Wenn I Hen 65 1 ff. (vgl. 100 5 f.) erzählt wird, daß Henoch an den Enden der Erde wohnte, und daß ihn dort Noah resp. sein Sohn Methusalah aufsuchten, so wird man an die babylonische Sage erinnert, die den Flutmenschen an die »Quelle der Ströme«, ins Paradies versetzt und dort den Gilgames sich Rat von ihm holen läßt. Was ferner von Henoch als dem göttlichen Schreiber berichtet wird (s. namentlich II Hen 22 11 ff.), erinnert an die Gestalt des Schreibergottes Nabu KAT³ 404. — Auch Züge aus den Sagen, die sich um die Gestalt des iranischen Religionsstifters Zarathustra woben, scheinen auf Henoch übertragen zu sein; vgl. die späteren Zarathustrasagen, wie sie von Jackson nach den späteren Pehlevischriften Dînkard (Auszug aus dem Avesta) VII (SBE XLVII) zusammengestellt sind. Namentlich erinnern die Reisen, die Zarathustra von Engeln geleitet unternimmt, um göttliche Offenbarung zu empfangen, an die Reisen Henochs (Jackson, Zoroaster 36—55). Auch ist die Sage von der Entrückung Zarathustras bei Dio Chrysostomus (Rede an die Borysthener 36 ed. Dindorf II 60 f.) mit der Entrückung Henochs (vgl. II Hen 67; Sepher ha-Yaschar bei Migne, Dict. des apocryphes II 1093 bis 1096) zu vergleichen. Endlich erinnern die Sagen von der Geburt Noahs, I Hen 106, an die Sagen von Zarathustras Geburt. — Ueber die Identifikation Henochs mit dem Messias, später mit Metatron s. o. S. 353 f.

Mit der Henochsage hängt, wenigstens nach der späteren Ueberlieferung, die Sage vom Herabsteigen der Engel und ihre Vermischung mit den Menschentöchtern eng zusammen. Auch diese Sage ist in der Genesiserzählung nur leise angedeutet. Es ist unmöglich, daß aus dieser Andeutung der Genesis im späthellenistischen Judentum, das doch seiner ganzen Art nach diesen bizarren und wilden Sagen fremd gegenüberstand, die ausführliche Erzählung sich entwickelt haben könnte. Wir finden sie überdies in zwei verschiedenen Fassungen, deren eine hauptsächlich in I Hen und den Jubiläen (Gen 6) vorliegt, während die andere, bruchstückweise vom II Henoch bezeugt, in ausführlicherer Gestalt in den klementinischen Homilien IX 11—20 vorliegt. Nach der einen Variante (Gen 6, I Hen, Jub.) steigen die Engel, zweihundert an der Zahl, unter zwei Anführern Semjasa und Asael [1], in offener Empörung den Himmel verlassend, herab, um mit den Menschentöchtern in geschlecht-

[1]) Die Darstellung des Henochbuches ist nicht einheitlich. Bald erscheint Semjasa, bald Asael als der eigentlich Führende.

icher Gemeinschaft zu leben. Nach der andern Form der Sage steigen die Engel vom Himmel herunter, um die Menschenkinder zu bessern und kommen bei diesem Wagnis zu Fall. Nach spätester jüdisch-arabischer Ueberlieferung (die Quellen s. in Grünbaums unten zitierter Darstellung) geraten sie in das Netz einer Buhlerin, die ihnen die geheimnisvolle Zauberformel, durch die sie wieder in den Himmel aufsteigen können, entlockt. Nun schwingt sie sich zum Himmel auf, während jene auf der Erde bleiben müssen. In allen Erzählungen sind die Nachkommen der Engel die Giganten. In der arabischen Ueberlieferung heißen die Engel Harut und Marut. Lagarde vermutete in diesen Namen die persischen Ameshas-Spentas, Haurvatat und Ameretat. Hat L. recht, so wären wir hier wieder auf persischem Religionsgebiet. Bemerkenswert ist es, daß schon der II Henoch, Rez. B. 33, diese Namen der Engel zu kennen scheint. Sie heißen hier Arioch und Marioch. Es wird übrigens auch im Avesta, Vendidad III 7 (24), vgl. Yasna IX 15 (46), erzählt, daß sich zu Zarathustras Zeit die Daevas und Drujas fleischlich vermischt und die Dämonen auf Erden sich stark vermehrt hätten, bis jener sie vertrieben hätte. Zu diesem ganzen Sagengebiet vgl. M. Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie ZDMG XXXI 183—359; Neue Beiträge z. semit. Sagenkunde 279. Eine ägyptische Parallele bei Reitzenstein, Poimandres 141. E. Littmann, Hūrāt und Mārūt (Festschrift Friedrich Carl Andreas). Leipzig 1916. S. 70–87.

Auch in der Ueberlieferung der Flutsage lassen sich ähnliche lehrreiche Beobachtungen machen. Es ist seit der Entdeckung des alten babylonischen Flutepos (vgl. z. B. die Uebersetzung von Ebeling in Greßmanns »Altorientalischen Texten« (2. Aufl.) zweifellos, daß die Berichte der Genesis Bearbeitungen des babylonischen Epos sind. Es finden sich nun über die Genesis hinüber Spuren direkten Einflusses der babylonischen Ueberlieferung in der späteren jüdischen Tradition[1]. Im ersten Sibyllenbuch (V. 254—256) schickt Noah nicht, wie im Genesisbericht, zuerst den Raben und dann dreimal die Taube aus, sondern nacheinander zwei Tauben und dann »den schwarzgefiederten Vogel« (den Raben), der dadurch, daß er nicht wiederkehrt, anzeigt, daß die Flut aufgehört hat. Dies ist nun genau die Reihenfolge des babylonischen Flutberichts und ersichtlich das Ursprüngliche. Wenn im babylonischen Flutbericht erzählt wird, daß der zu zweit ausgesandte Vogel mit von Lehm beschmutzten Füßen heimkehrt, so heißt es auch in der Sibylle, daß die zweite Taube ein wenig auf feuchtem Gefilde ausruht I 249. Auch Jos. A. I 92 hat diesen Zug bewahrt und zwar noch deutlicher als die Sibylle (*ἐπανελθούσης δὲ πεπηλωμένης ἅμα καὶ θαλλὸν ἐλαίας κομιζούσης*). Die Schilderung, wie Noah Sib. I 230 ff., nachdem Gott der Flut Einhalt getan, den Deckel der Arche emporhebt und über die verwüstete Erde schaut, erinnert lebhaft an die entsprechende des babylonischen Berichts. Wenn es I Hen 89 (vgl. 10 1) heißt: »*Einer von jenen vier (Engeln) ging hin zu jenem weißen Farren (Noah) und lehrte ihn ein Geheimnis, während er zitterte*«, so erinnert das an die geheimnisvolle Art, mit der dem babylonischen Flutmenschen dies Bevorstehen der Flut (durch Ea) mitgeteilt wird. Wenn es 89 9 unmittelbar nach der Flut heißt: »*Jener weiße Farre (Noah) entfernte sich von ihnen*«, so liegt hier eine Anspielung auf die Entrückung des babylonischen Flutmenschen vor. In dem babylonischen Flutbericht, der uns aus Berossus und Abydenus aufbewahrt ist (vgl. die Zusammenstellung bei Usener, Sintflutsagen 13—15; Schnabel, Berossos 264 ff.) wird berichtet, daß der Flutmensch (Xisuthros, Sisithros) den Befehl bekommen

[1]) Vgl. zum folgenden J. Geffcken, Die babylonische Sibylle NGGW 1900, 88—102. Bousset ZNW III 23 ff.

habe, in der Sonnenstadt Sippar die auf Tafeln eingegrabene Weisheit der Vorfahren zu vergraben. Die mit dem Flutmenschen Geretteten erhalten dann den Befehl, die Tafeln wieder auszugraben. Etwas weiter ausgebildet und mit der Lehre vom Weltuntergang durch Wasser und Feuer verbunden liegt diese Sage Vita Adae 50 vor (Eva befiehlt ihren Nachkommen, Adams und ihr Leben auf tönernen und steinernen Tafeln aufzuzeichnen, damit diese, sei es daß Gott die Welt durch Wasser oder Feuer richte, erhalten bleiben). Eine Variante der Sage findet sich Jub. 8 3: Kenan findet die Schrift, welche die Vorväter auf Felsen eingegraben haben. Nach Jos. A. I 70 f. zeichnen die Sethiten ihre Wissenschaft auf zwei Säulen von Ton und Stein auf. Vgl. II Hen 33; Bousset ZNW 1902, 42—49 [1]. Ueber eine ägyptische Parallele aus Ps. Manetho (Syncellus ed. Dind. I 72) Reitzenstein, Poimandres S. 139. Andere Entsprechungen bei R. Ganszyniec, Der Ursprung der Zehngebotetafeln. Berlin 1920.

Nach der babylonischen Flutsage wird der Held derselben schließlich ins Jenseits entrückt und zu einem ewig lebenden Halbgott erhoben. Dort, so erzählt die Sage, habe ihn der babylonische Heros Gilgamesch besucht. Dieser Zug ist in die jüdisch-christliche Nimrodsage übergegangen. Nach ihr sucht Nimrod den am fernen Weltende wohnenden vierten Sohn des Noah Jonitus (? Jonton usw.) auf. Aus dem babylonischen Fluthelden ist hier also ein Sohn des Noah geworden. Die Ueberlieferung mag alt sein, obwohl sie sich erst in späteren Quellen, nachweisbar zuerst in der syrischen Schatzhöhle (übers. von Bezold S. 33), dann z. B. in den Revelationes des Ps. Methodius findet (vgl. Sackur, Sibyll. Texte u. Forsch. 1898 S. 15 ff.; Kampers, Alexander d. Große, S. 8, 113, 140; KAT³ 581). Man vgl. übrigens, was I Hen 65 1 ff. (106 1 ff.) über Noahs (Methusalahs) Besuch bei Henoch an den Enden der Erde erzählt wird.

Daß die Erzählung vom Turmbau die Ueberarbeitung einer heidnischen Sage — wahrscheinlich einer babylonischen Lokalsage — war, darf man auf Grund der Erzählung selbst vermuten. Die biblische Fassung scheint in Assyrien entstanden zu sein und dort weiter gelebt zu haben. Mit dieser heidnischen Sage läßt sich noch in späthellenistischer Zeit eine Berührung nachweisen. Das dritte Buch der Sibylle beginnt bekanntlich, so wie es uns vorliegt, mit der Erzählung vom Turmbau III 97 ff. und verbindet damit

[1]) Bemerkenswert ist es, daß sich in unserer Sibyllenliteratur vielfache Spuren einer in Phrygien zu lokalisierenden Flutsage finden. Vgl. III 401 ff. I 196, 261; V 130 f.; VII 12 ff. Auch eine Reihe anderer Spuren, vor allem Münzen aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert, mit der Darstellung, wie Noah und seine Frau aus der Arche steigen, und der Ueberschrift *Νῶε*, deuten darauf hin, daß in Phrygien (bei Apameia) vielleicht eine heidnische Flutsage lokalisiert war, die dann später mit der jüdischen Sage verschmolzen wurde (s. das Material bei Schürer III 18 f. Usener, Sintflutsagen 48 f.). Ebenso ist vielleicht die Henochsage mit der phrygischen Nannacus-Attissage verschmolzen. Das alte Sprüchwort *τὸ ἐπὶ Νανάκου κλαύσειν* [lies mit den besseren Zeugen, Zenobius Prov. VI 10 (Paroemiographi Graeci edd. Leutsch et Schneidewin I 164), Suidas, Lexik. s. v. *Νάνναχος* gegen Stephanus Byzant. s. v. *Ἰκόνιον* (die Stellen bei Schürer III 19) *Νάνναχος*, nicht *Ἄνναχος*] wird darauf zurückgeführt, daß zur Zeit eines alten phrygischen Königs Nannacus, der mehr als 300 Jahre gelebt habe, die Phryger das Orakel bekommen hätten, daß sie alle in einer Flut umkommen würden. Der phrygische König Nannacus gehört in den Umkreis der Attissage. Die Nannacusklage ist ursprünglich eine Attisklage. Dann wurde die Gestalt des Nannacus (Annacus) künstlich mit der Henochgestalt kombiniert.

eine bemerkenswerte, euhemeristisch umgestaltete Erzählung der griechischen Sage von den Titanenkämpfen, in der Kronos, Titan und Japetos als menschliche Herrscher der ältesten Zeit auftreten. Es ist außerordentlich wahrscheinlich, daß der Verfasser als seine Vorlage eine ältere hellenistisch-chaldäische Sibylle (Sambethe[1] mit Namen) besaß, die bald nach dem Tode Alexanders des Großen geschrieben sein mag. Bei den Benutzern dieser Sibylle, Alexander Polyhistor (nach Eusebius, Chronikon ed. Schoene I 23), dem von Alexander abhängigen Jos. A. I 118, und dem wahrscheinlich von ihm unabhängigen Abydenus (Eusebius Pr. Ev. IX 14) kommt der heidnische Charakter dieser Sibylle noch deutlich zum Vorschein. Vgl. J. Geffcken, über die babylon. Sibylle NGGW 1900, 88—102. Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle. ZNW III 23—41. Wenn diese Vermutung sich bestätigt, ergibt sich ein fesselndes Resultat. Der Verfasser der jüdischen Sibylle benutzt ganz unbekümmert ein heidnisches, ebenfalls bereits synkretistisches Gedicht und übermittelt so heidnische Züge der Turmbausage und eine euhemeristisch umgestaltete hellenische Göttersage. Zugleich würden sich von hier aus am besten die babylonischen Züge im Flutbericht von Sib. I erklären (s. o.), wenn man annehmen dürfte, daß in Sib. I der Flutbericht, der einmal in dem verloren gegangenen Anfang von Sib. III stand, verarbeitet ist. Daß die jüdische Sibyllendichtung im umfangreichsten Maß überhaupt heidnische Orakel in sich aufgenommen hat, dürfte nach den neuesten Forschungen von Geffcken (Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina T. U; N. F. VIII 1) feststehen. Wie stark auf diesen und ähnlichen Wegen fremde Elemente in die jüdische Sagenerzählung hineingekommen sind, zeigt z. B. der Bericht über die Zeit von der Flut bis zu Abraham bei Eupolemus (Eus. Pr. Ev. IX 17) und dem Anonymus (ib. IX. 18). Vgl. das Fragment des Thallus bei Theophilus ad Autolycum III 29.

Die Erzählung von der Dreiteilung der Erde unter die Söhne des neuen Ahnherrn des Menschengeschlechts läßt sich auch in der iranischen Ueberlieferung nachweisen (Darmesteter, Annales du Musée Guimet 24, LVIII f. 22). Wenn z. B. in den Jubiläen die Teilung der Reiche sehr viel ausführlicher beschrieben ist, als in der Genesis, so mag auch hier fremder Einfluß vorliegen. Zum mindesten ist hier der Genesisbericht nach dem Bestand der volkstümlichen geographischen Kenntnisse hellenistischer Zeit durchgearbeitet (Gutschmidt, Kleine Schriften V 585—717).

Auch die Abrahamsgeschichte wird mit manchen fremdartigen Zügen späterer Sagenmischung durchsetzt. Was hier innerhalb des Judentums möglich war, zeigt der Bericht des Eupolemus (Eus. Pr. Ev. IX 17) und vor allem der des Kleodemus Malchus (ib. IX 20), in welchem die Geschichte Abrahams und seiner Nachkommen mit der Geschichte des Herakles und seines Zuges nach Afrika in Verbindung gesetzt wird. In den Legenden, in denen Abraham als Träger und Kämpfer des monotheistischen Glaubens verherrlicht wird, steckt ebenfalls wertvolles religionsgeschichtliches Material. Hier gilt später Nimrod als der gewaltige Gegner Abrahams, und Nimrod wird dann wieder mit Zoroaster identifiziert und als Träger und Vertreter der Feueranbetung charakterisiert (vgl. die Quellen in B. Beer, Leben Abrahams 1859; s. o. S. 196 f.).

Das Tollste an synkretistischer Verwirrung leistet die Geschichte des Mose, wie sie bei Artapanus (Eus. Pr. Ev. I 23), teilweise noch bei Josephus

[1]) Die Sambethe ist identisch mit der im Gilgames-Epos eine Rolle spielenden Göttin (Siduri-)Sabitu (KAT³ 439, 582 und Kampers, Alexander d. Große 180 f.). Zur Titanensage Sib. III 110 ff. vgl. KAT³ 351.

(A. II 201 ff.), vorliegt. Hier werden auf Mose die gesamte ägyptische Kultur, die Einteilung Aegyptens in Distrikte (*νομοί*), ägyptische Gebräuche, ja manche Züge des ägyptischen Kultes, die Verehrung des Ibis usw. zurückgeführt. Die Geschichte des Mose wird mit ägyptischen Legenden aufgeputzt, und namentlich die Lücke im Leben des Mose von seiner Flucht bis zu seiner Rückkehr nach Aegypten durch Legenden von ersichtlich ägyptischer Herkunft ausgefüllt. — Hier an diesem Punkt wird der Synkretismus so offenkundig, daß die Forscher stutzig geworden sind und einen solchen Bericht einem Juden nicht haben zutrauen wollen. Doch ist der Bericht sicher jüdisch. Auch haben wir hier und in den Berichten des Eupolemus, Kleodemus Malchus usw. doch nichts mehr als besonders deutliche einzelne Erscheinungen jenes allgemeinen Zuges zum Synkretismus, der fast die gesamte späthellenistische Literatur durchzieht. Vgl. Reitzenstein, Poimandres 182.

Ein reicher Sagenkreis hat sich um die Figur Salomos geschlungen. Der Gestalt des weisen zauberkundigen Königs scheint sich auch die nichtjüdische Sage bemächtigt zu haben. Andererseits sind sagenhafte Züge von alten weisen Regenten in der jüdischen Ueberlieferung auf Salomo übertragen. Ueber den Verkehr Salomos und des ebenfalls in der späteren synkretistischen Sage eine Rolle spielenden Hiram von Tyrus wissen auch phönikische Chronisten zu erzählen. Jos. Ap. I 106 ff. beruft sich auf hellenistische Schriftsteller, Menander und Dios, welche nach phönikischer Ueberlieferung diese Erzählungen aufgezeichnet hätten. Wenn wir die Berichte der Königsbücher, der Chronik und endlich des Eupolemus (Eus. Pr. Ev. IX 30—34) über den Verkehr Salomos und Hirams mit dem des Josephus vergleichen, so wird deutlich, wie auch die Salomoerzählung schon in der von uns behandelten Periode nach fremden Quellen ausgestaltet ist. Später ist sie sichtlich mit einzelnen Zügen der sagenhaften Gestalt des iranischen Yima (s. o. S. 490) ausgestattet. Vgl. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, 198—239. Gesammelte Aufsätze 29 ff.; Georg Salzberger, Die Salomo-Sage in der sem. Lit. Berlin 1907; Ders., Salomos Tempelbau und Thron. Berlin 1912.

Der synkretistische Charakter der späthellenistischen Literatur des Judentums wird auch deutlich, wenn wir die Legenden, die es selbständig und unabhängig von der älteren israelitischen Literatur gebildet oder überliefert hat, ins Auge fassen.

Ich will hier nur die wichtigsten in Betracht kommenden Stücke nennen, die Esther-, Tobit- und Judith-Legende und die erzählenden Stücke des Buches Daniel. Ob im Estherbuche fremde Sage vorliegt, ist fraglich. Die Namen Esther und Mardochai hängen zwar wahrscheinlich mit Ischtar und Marduk zusammen, sind aber gebräuchliche Personennamen. Das Fest der Lose (Purimfest) wird irgendwie fremder Religion und Sitte entlehnt sein, wenn hier sicheres auch noch nicht herausgestellt ist[1]. Die Erzählung des

[1]) Vgl. zur Frage besonders Lagarde, Purim, e. Beitrag zur Geschichte der Religion. Abh. d. Gött. Ges. d. Wissensch. Bd. 34, 1887 (L. identifizierte das Purimfest mit dem persischen Totenfest, dem Farwardigân); H. Zimmern, Zur Frage nach dem Ursprung des Purimfestes ZAW XI 1891, 157—169. (Identifikation mit dem babylonischen Zagmuk); Jensen bei Wildeboer, Die fünf Megilloth 173—175; Erbt, Die Purimsage in der Bibel 1900 (s. dort S. 1—5 weitere Literatur); Zimmern KAT³ 514 ff. Weiter führt uns vielleicht Jastrows Nachweis (Religion of Babylonia and Assyria 685 ff.), daß in Sippar, der Kultstätte des Schamasch (Sonnengottes), sich unter den sechs höchsten Festtagen der 15. Adar befand. Vielleicht dient auch das, was der Aruch, ed.

Tobitbuches scheint ebenfalls eine überraschende Beleuchtung von religionsgeschichtlicher Seite zu bekommen. Sie ist nämlich vielleicht eine jüdische Umarbeitung der im Folklore weitverbreiteten Legende vom dankbaren Toten[1]. Nach der Legende schützt der Held den Leichnam des Toten vor Mißhandlung. Der dankbare Tote gesellt sich dann dem Helden als Reisebegleiter, er hilft ihm, die reiche Braut zu erringen, und schützt ihn vor dem Schlangendämon, der allen früheren Verlobten der Braut in der Brautnacht ein rasches Ende bereitet hat. Ein Zusammenhang des Tobitbuches mit dieser Legende ist zum mindesten wahrscheinlich. Jedenfalls liegt dann im Tobitbuch eine außerordentlich feine und verständige Bearbeitung vor. Bezeichnend ist immer wieder dies, daß ein Jude wagt, eine so streng heidnische, auf niederster Stufe stehende Legende zu übernehmen. Von hier aus löst sich noch ein Rätsel. Seit der Entdeckung der Achikarlegende (s. o. S. 7) ist man auf die bedeutsamen, gar nicht wegzuleugnenden Beziehungen der Tobit- zur Achikarlegende aufmerksam geworden. Die Achikarlegende ist eine Erläuterung — vielleicht die älteste — zu dem Spruche: wer Andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein. Achikar, der weise Minister des Assyrerkönigs Senacherib, wird von seinem mißratenen Neffen schändlich verraten, vom Könige zum Tode verurteilt, von einem Beamten des Königs, dem er früher eine Gnade erwiesen, insgeheim gerettet. Als dann der König in seinem Rätselwettstreit mit dem ägyptischen König seiner bedarf, wird er wieder ans Tageslicht gezogen; er führt siegreich die Sache seines Königs und überantwortet den schändlichen Neffen seiner wohlverdienten Strafe. Es kann heute kein Zweifel mehr sein, daß die Sage ihrem Ursprung nach heidnisch ist[2]. Wenn nun die jüdische Tobitlegende direkt auf jene Erzählung anspielt, den Tobit zu einem Verwandten des Achikar macht und sich auch sonst in ihrer Spruchweisheit mit den Sprüchen der Achikarlegende berührt, so läßt diese Beobachtung wohl nur die Deutung zu, daß die jüdische Literatur der späteren Zeit den Achikar zum jüdischen Helden umgestaltet hat. In ähnlicher Weise werden übrigens auch die Judithlegende (KAT³ 439) und die Jonaserzählung[3] zu beurteilen sein. Auch die Geschichtserzählungen des Danielbuches unterliegen der gleichen Beurteilung. Jene Geschichten sind sicher nicht frei erfunden, vielmehr werden wir fast in ihnen allen eine Umarbeitung babylonischer Erzählungen vermuten dürfen. An einem Punkt können wir das auch noch nachweisen. Die merkwürdige Erzählung von Nebukadnezars Wahnsinn, die noch jetzt in der vorliegenden Form ihre heidnische Herkunft deutlich verrät (vgl. 4 10. 14. 20–22), hängt sicher irgendwie mit der babylonischen Legende von einem Traum Nebukadnezars und dem Ende dieses Herrschers, welche uns der orientalische Chronist Abydenus aufbewahrt hat[4], zusammen.

pr. 5 V zu der Anspielung in Sanhedrin 64 b über Gebräuche der babylonischen Juden am Purimfest überliefert (vgl. Wünsche, Der babylonische Talmud II 3, 111, Anm. 2), zur Erklärung des Charakters des Purimfestes (dazu W. Mannhardt, Baumkultus 311 ff., 498 ff., 513 f., 520, 565 u. ö.). Vgl. jetzt vor allem Gunkel, Esther.

[1]) Nachdem bereits Simrock, »Der gute Gerhard und der dankbare Tote« (Bonn 1856) die Vermutung ausgesprochen (S. 131 ff.), ist die Untersuchung nach dieser Richtung von Cosquin (Rev. Bibl. VIII 50—82, 510—531) und M. Plath, St. Kr. 1901, 404 ff. wieder aufgenommen.

[2]) Literatur zur Achikarlegende s. o. S. 7.

[3]) Vgl. KAT³ 366, 389 1, 508; Gunkel, Schöpfung und Chaos 322 3; und jetzt vor allem H. Schmidt, Forsch. z. Rel. u. Lit. d. AT und NT. H. 9.

[4]) Bei Eus. Pr. Ev. IX 41 und besonders Chronicon I 59 ed. Schoene. Als seine Quelle

Wenn uns in der Tobit- und Achikarlegende, eng mit der Geschichte verwoben, eine ethische Spruchweisheit[1] in der Form von kurz geprägten, fast ohne Zusammenhang nebeneinander stehenden Sprichwörtern begegnet, wenn die Kette von Sprichwörtern in der Achikarlegende, soweit wir sie in ihrer ursprünglichen Gestalt herstellen können, nichts spezifisch Jüdisches zeigt, so drängt sich an diesem Punkt noch ein anderes Problem auf, nämlich das der Herkunft der jüdischen Spruchweisheit. Die jüdische Spruchliteratur, wie sie uns in den Sprüchen Salomos, im Siraziden, später in den Testamenten der Patriarchen, in den Pirke Aboth entgegentritt, zeigt natürlich in vielem einzelnen streng jüdische Eigenart. Aber hinsichtlich ihres allgemeinen Charakters, der ruhigen, abgemessenen Haltung, des weltweiten, für alle Einzelheiten des Lebens offenen Blickes, der utilitaristisch eudämonistischen Begründung, der knappen und ausdrucksvoll geprägten Form, nimmt diese Literatur eine einzigartige Stellung innerhalb der alttestamentlichen und späteren jüdischen Literatur ein. Sollte nicht auch sie wesentlich von außen her beeinflußt und nach fremden Mustern, der ethisch-populären Literatur des synkretistischen Hellenismus, gearbeitet sein?[2]

Auch auf dem Gebiet kosmologischer und kosmogonischer Vorstellungen sind die Berührungen natürlich zahlreich. Es mag hier nur einiges hervorgehoben werden.

Vor allem bieten die Henochbücher reiche Ausbeute. Was hier möglich war, das zeigt besonders die II Hen c. 24 ff. vorgetragene Anschauung über die Weltschöpfung. Hier ist eine fremde Kosmogonie mit der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte zu einem widerspruchsvollen Gebilde verbunden. So

---

gibt Abydenus »οἱ Χαλδαῖοι«, also eine chaldäische Volkssage, an. Vgl. noch F. Hommel, Die Abfassungszeit des Buches Daniel und der Wahnsinn Naboneds. Theol. Litt.-Blatt 1902 Nr. 13. H. zieht zahlreiche babylonische Erzählungen zum Danielbuch heran, um allerdings recht verkehrte Folgerungen aus seinen Beobachtungen zu ziehen. Vgl. jetzt Sidney Smith, Babylonian Historical Texts S. 46; dazu Journ. Royal Asiat. Soc. April 1925, S. 511. Ueber die Gestalten der Wächter, Da 4 10. 14. 20, vgl. KAT³ 629.

[1]) In diesem Zusammenhang ist auch die hübsche Erzählung von dem Wettstreit der Pagen vor Darius, ebenfalls sicher Lehngut, im griechischen Esrabuch Kap. 3 zu nennen.

[2]) Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis d. NT 25 ff.; Reden und Aufsätze S. 137, ist der Meinung, daß diese synkretistische Weisheitslehre älter sei als die Epoche des späthellenistischen Judentums. Er verweist hier auf die Berichte des Königsbuches von der Weisheit Salomos und vor allem auf das Hiobbuch und vermutet namentlich ägyptischen Einfluß unter Heranziehung der ägyptischen Unterweisung des Ani und des Duauf (vgl. auch van den Bergh van Eysinga »van hebreeuwsche tot alexandrijnische Wijsheid«, de Guid 1905, Nr. 9). Es ist aber doch anzunehmen, daß dieser Strom internationaler Weisheitsüberlieferung nie versiegte und nach dem Zusammentreffen griechischer und orientalischer Kultur erst recht reichlich floß. Was für die ältere Zeit gilt (vgl. Greßmann, Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur. Berlin 1925), trifft auch auf die jüngere zu. Besonders hat dies Fr. Focke für die Weisheit Salomos gezeigt (»Die Entstehung der Weisheit Sal.« Göttingen 1913).

erinnert namentlich die Schilderung von der Schöpfung des Lichtes an die orphische Lehre von der Geburt des Phanes aus dem Welten- oder besser Lichtei; dieselbe Vorstellung ist aber auch in der phönikischen und iranischen Kosmogonie nachweisbar und ursprünglich babylonisch: »*Und es kam herab der überaus große Adoel . . . Und siehe, im Leibe hatte er ein großes Licht. Und ich sprach zu ihm: Löse dich auf, Adoel, und es werde sichtbar ein aus dir Abgetrenntes aus Dir. Und er löste sich auf, und es ging hervor ein sehr großes Licht . . . und ich sah, daß es gut war*« . . . »*Und zu dem Licht sprach ich: Gehe Du höher hinauf als der Thron und befestige Dich und werde das Fundament dem Obersten*«[1].

Im einzelnen wäre hier noch vieles aufzuzählen. So hat Cumont, Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra I 44, darauf hingewiesen, daß die Annahme von vier großen Sternen, den Führern der übrigen (II Hen 11 3; vgl. I Hen 82 11 ff.), an iranische Vorstellungen erinnere (Bundehesh II 7. Spiegel, Eranische Altertümer II 73). In letzter Instanz wird sie ihrem ganzen Charakter nach allerdings wahrscheinlich aus der babylonischen Religion stammen (Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis 8 3). Das Feuer des Westens, der Feuerstrom, die großen Ströme der Unterwelt, die große Finsternis, die schwarzen Winterwolken erinnern bald an griechische (Acheron, Pyriphlegethon und die übrigen Hadesströme), bald an orientalische Vorstellungen. Der »große Weltlauf«, I Hen 16 1, der, wie es scheint, 10 000 Jahre dauert (I Hen 18 16, 20 6), erinnert lebhaft an das platonische Weltenjahr, vgl. Jos. Ap. I 3 9 (105—107) und dazu Schnabel, Berossos 95, 183. Vgl. ferner I Hen 19 2 die Erwähnung der Sirenen. Zu dem, was I Hen 43, 59, 60 13 über die verschiedenen Arten der Blitze gesagt ist, vgl. die Ausführungen bei Plinius Hist. Nat. II 43 (79, 81) über die babylonische Blitzmantik (Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte 202 f.). Im vierten Baruchbuch vermutet Cumont in dem, was c. 6—8 erzählt wird über den Lauf der Sonne und die wunderbaren Sonnenvögel, den Sonnenvogel Phönix, der vor der Glut der Sonne schützend seine Flügel ausbreitet, die Hähne, welche die Sonne begrüßen, die Krone, welche der Sonne täglich vom Haupt genommen wird, persischen Einfluß (l. c. 44, 125 7, 173 2). Die Sonnenvögel werden auch II Hen 12, 15 erwähnt. Hier werden neben den Phönixen — einer bekannten griechisch-ägyptischen Vorstellung — die Chalkadren, genannt. Vielleicht gibt hier eine Stelle des Avesta, Vendidad 18 33 ff., 51 ff. Aufschluß. Hier wird der heilige Hahn gepriesen, der jeden Morgen von Sraosha geweckt, die Menschen aufmuntert, aufzustehen, Gott zu preisen und die Daevas zu vertreiben. Der Vogel heißt Parodars, aber die »schlecht redenden Menschen« nennen ihn Kahrkataç. Sollte nicht zwischen den Chalkadren des II Henoch (vgl. die Erwähnung der Hähne IV Bar 6) und dem iranischen Kahrkataç eine direkte Beziehung vorliegen? [2] — Hier ließe sich noch vieles beibringen, wenn

[1]) Vgl. dazu Boussets Ausführungen in der Rezension von Reitzensteins Poimandres GGA 1904, S. 710 f. und Plutarch de Iside et Osiride c. 47 f.

[2]) In der von Vassiliev (Anecdota Graeco-Byzantina, 179—188) veröffentlichten: Panagiotae cum azymita disputatio findet sich S. 185 ein Bericht über die beiden Sonnenvögel φίριξ (Phönix) und χαλέδριος, welcher aufs stärkste sowohl an II Hen wie an IV Bar erinnert, beiden gegenüber aber selbständig zu sein scheint. Ryssel bei Kautzsch II 452 c zieht als Parallele den Garuda der indischen Mythologie heran, auf dem in der Tat der Sonnengott Vischnu reitend gedacht wird. Vgl. M. Williams, Brahmanism and Hinduism, S. 104, 288 u. ö. Liegen hier Beziehungen vor, so sind sie jedenfalls durch die iranische Mythologie vermittelt. Zu der Verehrung des Hahnes in jüdischer

die Nachweise im einzelnen nicht zu schwierig und langwierig wären, als daß sie in Kürze erbracht werden könnten. Wie mechanisch auf diesem Gebiet die Entlehnungen in der jüdischen Literatur sind, zeigt unter anderm das geographische Kapitel I Hen 77. Der Verfasser dieses Kapitels kennt sieben große Flüsse, die wohl deutlich (der Reihenfolge nach) als der Araxes, Euphrat, Tigris, Indus, Ganges, Oxus, Jaxartes gekennzeichnet werden. Das große Meer, das hier neben dem erythräischen genannt wird, ist das Kaspische. Daraus ergibt sich, daß diese Weltkunde etwa aus der Gegend des iranischen Hochlandes stammt und von dem jüdischen Verfasser einfach übernommen ist.

Ein bemerkenswertes Ueberlebsel, wie es scheint, des alten babylonischen Schöpfungsmythus, sind die Vorstellungen über gewaltige Mischgestalten, die Gott am Anfang der Welt geschaffen hat. Diese waren ursprünglich die Gegner des Schöpfergottes (Marduk), sie werden nun seine Schöpfung. So werden sie mehrfach (I Hen 60 7 ff.; IV Es 6 49; II Bar 2 94) erwähnt. Die ursprüngliche Bedeutung ist allerdings gänzlich vergessen. Für die jüdische Phantasie gewinnen diese Gestalten eschatologische Bedeutung. Am Ende der Tage sollen sie zur Speise für die Frommen dienen. Auch sonst zeigen sich, wie in der alttestamentlichen Literatur, noch hier und da Spuren von jenem alten babylonischen Mythus vom Kampfe des Gottes (Marduk) mit dem Ungeheuer der Tiefe. Vgl. Sir 43 23, I Hen 101 6 (Ps. Sal. 2 25, Apc Jo 12 1 ff.; hier ist der Mythus ins Eschatologische, Endgeschichtliche umgedeutet), besonders Manasse 3. Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 79—81, 315—318 u. ö.

Wichtiger sind bereits die mannigfachen fremden Einflüsse auf die jüdischen Vorstellungen von Himmelsbewohnern (Angelologie) und himmlischen Orten. Besonders an einem Punkt tritt dies, wie bereits oben nachgewiesen wurde, stark heraus. Der babylonische Glaube an sieben höchste Gestirngötter ist von bestimmendem Einfluß auf die jüdische Angelologie gewesen[1]. Die jüdische Lehre von den sieben Erzengeln ist auf diesem Wege entstanden (s. o. S. 325 ff.; KAT³ 620 ff.). Der Polytheismus, der hinter dieser Anschauung steht und der z. B. Da 4, wo Gott durch das Kollegium der Wächter fast verdrängt ist, noch sehr deutlich heraustritt, wird hier durch den starken monotheistischen Gedanken vollständig überwunden. Gott bleibt der unbeschränkte Herr, dem die Sieben (resp. Sechs) als vollkommen abhängige Diener sich unterordnen. Bemerkenswert ist, daß in der iranischen Religion Ahura Mazda von seinen sechs, resp. sieben[2] Ameshas Spentas umgeben erscheint. Es ist möglich, daß die ganz analog angelegte jüdische Lehre in Anlehnung an die iranische entstanden ist. Aber auch die letztere wird wahrscheinlich ihrerseits wieder von der babylonischen Planetenverehrung beeinflußt sein. (KAT³ 625).

Ueberlieferung vgl. Grünbaum, Ges. Aufsätze 37 ff.; Greßmann, Der heilige Hahn zu Hieropolis in Syrien (Marti-Festschrift, Beiheft 41 zur ZAW 1925) S. 88 ff.

[1]) Vgl. auch, was oben Kap. XVI über Vorstellungen von Elementargeistern, Schutzgeistern, Völkerengeln usw. an religionsgeschichtlichem Material beigebracht ist.

[2]) Bertholet und Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte⁴ II 221 ff.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Henoch auf seiner Reise nach Süden sieben hohe Berge schaut, von denen der in der Mitte liegende und die übrigen überragende ausdrücklich als der Thronsitz Gottes bezeichnet wird. I Hen 24 f. Die andern sechs symmetrisch geordneten Berge werden als Thronsitze der untergebenen Geister zu denken sein. Ueber ähnliche räumliche Anordnungen Ahura Mazdas und der Ameshas Spentas vgl. Jackson AR I 363—366, über sieben Erden Meißner, Bab. u. Ass. II 110. Zu der oben S. 325 erwähnten Symbolisierung der sieben Geister durch sieben Fackeln vor Gottes Thron (Apc Jo 4 5) vgl. die bildliche Darstellung von sieben flammenden Altären, die offenbar die Planeten darstellen sollen, auf einer Reihe von Mithras-Altären. Cumont l. c. I 115 II 232, 253, 311 u. ö. Das Licht der Sterngötter wird schon in babylonischen Texten gern als »Fackel« bezeichnet (Meißner, l. c. II 120).

Im einzelnen können wir freilich zwischen den Gestalten der sieben Erzengel und den sieben babylonischen höchsten Gottheiten resp. den Ameshas Spentas keine Beziehungen nachweisen, wenigstens nicht innerhalb der jüdischen Literatur unserer Periode. Dazu sind die Gestalten der jüdischen Erzengel zu unbestimmt gezeichnet; nicht einmal für die Namen der sieben läßt sich eine feste und bestimmte Tradition nachweisen. Der einzige der sieben Engel, der eine scharf umrissene Gestalt aufweist, Michael, ist wenigstens in erster Linie eine Schöpfung streng jüdischer Phantasie. Auch die Namen der jüdischen Engel sind ihrer Herkunft und Bedeutung nach ein, wie es scheint, schwieriges, jedenfalls noch nicht genügend gelöstes Rätsel. Wenn neben den sieben Engeln dann in der jüdischen Spekulation Gruppen von vier, zwölf, vierundzwanzig (Apc Jo 4), zweiundsiebenzig (I Hen 89 f. u. ö.) erscheinen (s. o. S. 326), so weisen auch hier bereits die Zahlen auf babylonischen Ursprung (s. o. S. 248 1 KAT³ 626 ff., 631 f., 633 f.).

Zu den Vorstellungen von den Bewohnern der himmlischen Welten gesellen sich endlich bestimmte Anschauungen über diese selbst, die ebenfalls aus der Fremde stammen. Ueber dem sichtbaren Himmel türmen sich in einzelnen Stufen die verschiedenen Himmel, drei oder auch sieben an der Zahl[1], in denen ihrem Range nach die einzelnen Engelklassen wohnen. Die Seele der Frommen durcheilt nach dem Tode diese Himmelsräume, ja schon zu Lebzeiten erhebt sich der Fromme in der Ekstase durch die Himmel zum Thron Gottes. Zu einem ganzen System, der Lehre vom Wagen Gottes, bildete die pharisäische Theologie diese Anschauungen aus (s. o. S. 355 f.). Hier lassen sich überall die Berührungen mit Spekulationen babylonischer und iranischer Herkunft mit Händen greifen[2].

---

[1]) Die Vorstellung von sieben (resp. drei) übereinander gelagerten Himmeln läßt sich jetzt im Babylonischen nachweisen. Den sieben Himmeln entsprechen »sieben Erden« oder eine siebenfach gestufte Erde. Man kennt sieben »tubukâti«, d. h. wahrscheinlich sieben auf der als Berg vorgestellten Erde in konzentrischen Parallelzonen gedachte Welträume (das Vorbild der sieben »kêshvare« der iranischen Religion). Ein Abbild dieser sieben tubukâti sind die siebenstufigen Tempeltürme der Babylonier, die man später auch mit den Planeten in Beziehung setzte. Jensen, Kosmologie 163 ff., 255; KAT³ 615 f.; Meißner, Bab. u. Ass. II 108 ff.

[2]) Ich muß wegen des allzu umfangreichen und schwierigen Materials hier einfach

Wir gelangen so allmählich zu der Frage einer Beeinflussung der religiösen Vorstellungen, die im Mittelpunkt des Judentums stehen und entscheidende Bedeutung haben. Die Gebiete, die hier vor allem in Betracht kommen, sind die jüdische Apokalyptik, die Eschatologie (Vorstellungen vom Schicksal der Seele nach dem Tode) und die Ansätze zu einer dualistischen Weltanschauung.

Die »messianisch« apokalyptischen Erwartungen des späthellenistischen Judentums sind jedenfalls zu einem Teil altes Erbgut der israelitischen Religion und bedürfen keiner weiteren Erklärung. Die Hoffnungen auf ein Eingreifen Gottes zugunsten seines Volkes, die Besiegung der Feinde Israels, die Wiederaufrichtung des Reiches und den glänzenden Neubau Jerusalems, die Sammlung der Zerstreuten in Palästina, einen Messias-König aus Davids Stamm waren sämtlich in Israel mindestens seit dem Exil durch die Jahrhunderte lebendig geblieben und brachen in trüben Zeiten immer von neuem empor. Wenn wir im hellenistischen Judentum nur solchen messianischen Hoffnungen begegneten, wie sie im 17. Psalm Salomos ausgesprochen sind, so läge kein Grund vor, an diesem Punkte weiter nach fremden Quellen der Volkshoffnung zu forschen.

Aber daneben werden nun, wie wir gesehen haben, Zukunftserwartungen von eigentümlich anderer Art lebendig. Man beginnt, nicht mehr nur für das Volk Israel eine glückliche Wendung der Dinge in der Zukunft zu erhoffen. Diese Hoffnung bleibt zwar immerhin die Hauptsache, aber sie erscheint gleichsam in einen viel weiteren Rahmen eingespannt. Man ersehnt nunmehr eine gründliche Umwandlung der ganzen Welt, ja diese Erwartung steigert sich zu der eines völligen Weltuntergangs und des Beginnes einer neuen Welt. Man faßt, von dieser Erwartung rückwärts schauend, diese Welt, genauer diesen Weltverlauf (עוֹלָם *αἰών*), als eine Einheit zusammen und fällt über sie ein bestimmtes Werturteil. Dieser Aion zerfällt dann wieder für die apokalyptische Phantasie in eine Reihe von Abschnitten, deren Länge man genau anzugeben und zu errechnen sich bemüht. Gottes Eingreifen in die Geschichte bekommt so einen viel gewaltigeren Hintergrund, sein Erscheinen bedeutet nun den Untergang dieser und die Schöpfung einer neuen Welt, sein Gericht über die Feinde Israels wird zum Weltgericht. Denn mit der Idee von dem Untergang dieser und dem Beginn einer neuen Welt verbindet sich von Anfang an die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten.

Um es kurz zusammenzufassen: Mit dem national-messianischen Interesse der alten Prophetie verbindet sich in der Apokalyptik ein kosmologisch-uni-

auf Boussets Untersuchung, Himmelsreise der Seele AR IV 136—169, 229—273 verweisen.

versales. Aus dem Messianismus des älteren Israel wird hier eine Weltanschauung, die den ganzen Weltverlauf als ein großes einheitliches Drama verstehen lehrt; s. o. Kap. XI—XIII.

Nun wachsen diese neuen Gedanken nicht organisch aus den älteren messianischen Weissagungen heraus. Sie lagern sich vielmehr über sie oder treten unausgeglichen neben sie. Die alten messianischen Gedanken verschwinden nicht, sie bleiben neben den neuen Ideen stehen. So entwickelt sich der verworrene, unausgeglichene Charakter des Zukunftsbildes im apokalyptischen Judentum. Dicht nebeneinander finden sich in ihm die irdischen und die überweltlichen Hoffnungen. Der klarste Beweis, daß die beiden Ideenkreise der jüdischen Apokalyptik nicht aus einer und derselben Wurzel erwachsen sind, liegt in der Vorstellung des Zwischenreiches (Chiliasmus); s. o. Kap. XIII.

Alle Beobachtungen, die wir an der jüdischen Apokalyptik selbst machen konnten, deuten darauf hin, daß sie keine Gestaltung aus einem Guß ist. Alles weist vielmehr auf fremde Einflüsse, die vor allem auf dem Gebiet der kosmologischen Ideen und Spekulationen zu suchen sind.

Nicht nur eine Religion scheint hier bestimmend in die Entwicklung der jüdischen Religion eingegriffen zu haben. Wenn wir recht sehen, ist es auch hier ein Gemisch babylonischer und persischer Religion, das wirksam geworden ist.

Die Idee großer Weltzeiten von bestimmter Länge, die Theorie aufeinander folgender Perioden von berechenbarer Dauer, auf der die gesamte fortgeschrittene Eschatologie des Judentums beruht, stammt, schon weil sie sicher auf astronomischen Berechnungen und Erwägungen beruht, wahrscheinlich aus der babylonisch-iranischen Religion. Im Anfang des Diadochenzeitalters finden wir sie in ausgeprägter Form bereits bei Berossus. Nach der bekannten Ueberlieferung bei Seneca, Nat. Quaest. III 29, behauptete dieser einen periodischen Wechsel von Weltbrand und Weltflut (ut conflagrationi atque diluvio tempus assignet) und war der Meinung, daß wenn die Gestirne (Wandelgestirne) sich sämtlich im Krebs begegneten, der Weltbrand, wenn sie sich im Steinbock träfen, die Weltflut erfolgen würde. Er gibt den zehn vorsintflutlichen Königen die Zeit von 120 Saren [1] = 432 000 Jahren, während ältere Keilschrifttexte dafür 126 Saren 4 Neren = 456 000 Jahre rechnen. Wahrscheinlich dauerte ein Weltjahr 12 × 12 = 144 Saren = 518 400 Jahre. Davon waren nach Berossus also bis zur Sintflut 120 Saren verstrichen; dazu kommen 10 Saren = 36 000 Jahre bis zum Tode Alexanders, seit der Weltschöpfung 468 000 Jahre (nach Cicero De divin. I 19: 470 000; nach Diodor II 31: 473 000). Es bleiben vom Tode Alexanders bis zum Weltende noch 14 Saren = 50 400 Jahre [2].

Obwohl die Angaben des Berossus jetzt durch keilschriftliche Texte bestätigt sind, bleibt doch das Alter dieser Spekulationen, ihre Art und ihre Herkunft

[1]) 1 Sar = 3 600, 1 Ner = 600.

[2]) Zimmern KAT³ S. 538; Schnabel in den Mittl. Vorderas. Ges. 1908, Heft 5; Meißner, Bab. u. Assyr. II 112 f., 117 f.; Zimmern ZDMG. N. F. III 1 ff.

noch dunkel. Auch das muß nach wie vor als fraglich gelten, ob ein Zusammenhang mit den Beobachtungen der sogenannten Präzession der Sonne besteht. Nach moderner Berechnung rücken die Aequinoktionalpunkte in der Ekliptik langsam von Osten nach Westen fort, so daß die Sonne in ungefähr 25 800 Jahren den Umlauf durch alle Tierkreisbilder vollendet. Diese Entdeckung soll nach griechischen Quellen zuerst Hipparch von Nikäa (um 146 v. Chr.) gemacht haben, aber Schnabel[1] hat gezeigt, daß schon der babylonische Astronom Kidinnu (Kidenas) um 314 v. Chr. das tropische Jahr vom siderischen unterschied und daß ihm infolgedessen die Ehre der wissenschaftlichen Entdeckung gebührt, wenngleich die im Altertum errechneten Zahlen die moderne Genauigkeit nicht erreicht haben. Wie weit man in einer noch älteren Zeit eine Präzession der Sonne aus Beobachtungen kannte und ob die von Berossus verwendete Zahl von 36 000 Jahren mit der ungenau geschätzten Zeitdauer der Präzession zusammenhängt, läßt sich nicht sicher sagen, doch bleibt die Möglichkeit bestehen. Daran konnten sich dann allerlei Spekulationen von einer allgemeinen »Apokatastasis«, von der Rückkehr aller Dinge zum Anfang und der Wiederkehr des goldenen Zeitalters der Urzeit anschließen. Die Annahme einer endzeitlichen Weltflut war ja durch den bekannten urzeitlichen Mythus nahe gelegt. Aber es ist bemerkenswert, daß die Idee eines Weltbrandes in der babylonischen Ueberlieferung bis auf Berossus bis jetzt nicht nachweisbar ist. Was die alttestamentliche Prophetie betrifft, so scheint die Idee eines Weltbrandes mit Sicherheit erst bei Zephanja nachweisbar zu sein (1 3. 13 ff. 18, 3 8). Andere Stellen[2], die man für das alte Israel angeführt hat, sind entweder späterer Herkunft oder nicht beweiskräftig, weil sie nicht über den Gedanken eines teilweisen Strafgerichts Gottes durch Feuer hinausgehen. Wenn aber der Gedanke eines Weltbrandes bei Zephanja in der vorexilischen Literatur vereinzelt dasteht, so wird man kaum das Recht haben, zu vermuten, daß Zephanja ihn aus einer älteren und reicheren volkstümlich israelitischen Eschatologie entlehnt hat. Eine Entlehnung hat hier allerdings, wie das ungenügend begründete Auftreten des Gedankens beweist, auf alle Fälle stattgefunden. Aber die Annahme liegt ebenso nahe, daß von Zephanja hier — vielleicht zum ersten Male — ein Bruchstück einer fremdartigen Eschatologie aufgegriffen ist. Die Idee vom Weltbrande wird weder in Palästina noch in Babylon entstanden sein. Sie weist vielmehr auf ein Land zurück, in dem sie sich durch die Erfahrung vulkanischer Ausbrüche aufdrängen konnte. Greßmann bringt in seiner Untersuchung ein bemerkenswertes Urteil Eichhorns, daß der Gedanke vom Weltbrand seinen Ursprung in Iran haben werde, wo wir ihm in der Tat schon in der ältesten Literatur (den Gathas) ständig begegnen. »*In Iran gab es ... Vulkane, so daß dort die Idee von einem Weltuntergang durch Feuer sich bilden konnte*« (291 2). Man hat aber nicht nötig, eine Einwanderung persischer Ideen in Babylon schon für eine uralte Zeit anzunehmen. Es kann sehr wohl gerade in der Zeit Zephanjas bei dem damals stattfindenden Vordringen des medischen Volkes einer der gewaltigsten Grundgedanken iranischer Religion über Babylon seinen Weg nach dem Westen gefunden haben[3]. Zephanja schrieb in den letzten Jahr-

[1]) Berossos S. 227 ff.; Meißner a. a. O. II 418.

[2]) Zimmern KAT³ 560; Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des NT 22; Greßmann, Urspr. d. israelit. jüd. Eschatol. 49 f.

[3]) Die Gottesnamen Ahura Mazda und Mithra finden sich vielleicht bereits keilinschriftlich in Stücken der Bibliothek Assurbanipals KAT³ 486.

zehnten des siebenten Jahrhunderts, in derselben Zeit, in der Meder und Babylonier im Bunde die bisherige Welthauptstadt Ninive vernichteten. Die bei Berossus vorgetragenen Ideen von wiederkehrenden Weltkatastrophen durch Brand und Flut sind aller Wahrscheinlichkeit nach erst eine Vermischung babylonischer und iranischer Vorstellungen, die sich in der Zeit des Zusammenfließens babylonischer und medopersischer Kultur vollzog [1].

Die Annahme von Weltperioden bestimmter Dauer hatte dann die weitere Einteilung dieses Aions in Unterperioden im Gefolge. Der Weltenlauf hat seine bestimmten Weltalter, das Weltenjahr, seine Jahreszeiten, Monate und Wochen. Von diesen Spekulationen ist in den babylonischen Quellen bis jetzt nur das S. 246 ff. Erwähnte nachweisbar; die Weltperioden, von denen die iranische Religion nach klassischen Nachrichten weiß (Eduard Meyer, Urspr. d. Christentums II 70 f., 189 ff.), sind wohl schon von Babylonien her beeinflußt. Jedenfalls sei hier noch einmal (s. o. S. 248 1) daran erinnert, daß alle die Zahlen dieser Unterperioden, denen wir in der jüdischen Apokalyptik begegnen, so die Vierzahl, Siebenzahl, Zwölfzahl auf Herkunft aus astronomischen Spekulationen hindeuten. Besonders sei hier noch auf die vielfach vorkommende Periodenzahl 72 hingewiesen, die wahrscheinlich auf die alte babylonische Woche von fünf Tagen [2] zurückführt. Denn nach dieser Rechnung hat das Sonnenjahr von 360 Tagen 72 Wochen, und man nahm an, daß wie das einfache Jahr so auch das große Weltenjahr seine 72 Wochen habe.

Mit alledem verbindet sich dann schließlich eine sehr einflußreich gewordene Spekulation über die Weltregenten, die über jeden dieser Zeitabschnitte ihre Herrschaft führen. Wir werden auch diese Vorstellung als babylonisch ansprechen dürfen, obwohl wir unsern Beweis nur aus verhältnismäßig spätem Material oder nur durch indirekte Schlüsse gewinnen können. Am klarsten liegt der Tatbestand in einer Ueberlieferung der mandäischen Religion vor, nach welcher der Weltverlauf in sieben Perioden eingeteilt war, über deren jede je ein Planet regieren sollte [3]. Derartige Spekulationen sind aber älter. Wenn in der Tiervision des Henochbuches von 70 (72) Hirten die Rede ist, welche Israel weiden sollen und die 70 Hirten offenbar 70 Zeitperioden der Not entsprechen, so steht die Meinung im Hintergrund, daß den einzelnen Zeitepochen bestimmte Weltregenten, Engel (Gestirne) entsprechen, die über den betreffenden Zeitabschnitt herrschen. Die Zahl 70 (72) aber kennen wir als Periodenzahl gerade für Notzeiten aus dem Alten Testament (Jer 25 2, 29 10; Chron 36 21 f.; Da 9 2) und wahrscheinlich auch aus Babylonien (Luckenbill im Am. Journ. of Sem. Languages and Literatures XLI 1925 S. 167). Erinnert sei an die Vorstellung von den 70 Völkern und Völkerengeln o. S. 326.

Hierher gehört ferner die Symbolisierung der einzelnen Weltalter durch

[1]) Bemerkenswert ist übrigens in diesem Zusammenhang noch, daß nach der Borysthenischen Rede des Dio Chrysostomos den »Magern« mit ihrer mystischen Lehre vom geheimnisvollen göttlichen Himmels-Wagen und seinen vier Rossen (den vier Elementen) die Anschauung von periodisch wiederkehrenden Weltfluten und Weltbränden bekannt war c. 48, 49, p. 451. Hier ist diese Lehre also ausdrücklich als persisch angegeben. Denn im allgemeinen wissen die Griechen zwischen Magern und Chaldäern zu unterscheiden. Auch sonst finden sich in jener Lehre der Mager eine Reihe persischer Elemente. Daneben allerdings speziell griechische Spekulation.

[2]) Vgl. Winckler, Altorient. Forschungen II 91 ff., III 195; Zimmern KAT³ 634; Meißner, Bab. u. Assyr. II 396.

[3]) Keßler, Artikel Mandäer RE³ XII 171.

sieben oder vier Metalle, der wir in iranischer und griechischer Ueberlieferung begegnen (vgl. Bousset, Himmelsreise der Seele AR IV 243—245). Denn die Metalle und die zu diesen Metallen gehörenden Farben entsprechen wieder nach alter, direkt bis ins Babylonische zurückreichender Ueberlieferung den Planeten, den Weltherrschern der einzelnen Zeiten (Boll, Aus der Offenbarung Johannis S. 93 f.). Auch die sechs Berge von verschiedenen Metallen, die dereinst vor der Macht und Herrlichkeit der Auserwählten dahinschmelzen sollen I Hen 52 2 ff., müssen ebenfalls in dem Umkreis dieser Spekulationen erwähnt werden. Die sogenannte tiburtinische Sibylle symbolisiert die verschiedenen Weltalter durch sieben verschiedenfarbige Sonnen (in der sekundären lateinischen Fassung sind es neun, in der ursprünglichen, durch die syrische und äthiopische Ueberlieferung bezeugten sieben; vgl. dazu E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forsch. 143; Basset, Les apocryphes éthiopiens Tom X). Der Scholiast Servius (Thilo et Hagen III 44) bemerkt zu Vergils Ecloge IV *Sibylla, quae Cumana fuit et saecula per metalla divisit, dixit etiam quis, quo saeculo imperaret.* Sackur erklärt l. c. 137 ff., 145 ff. die ganze Art dieser Spekulationen für chaldäisch, ebenso Eisler in seinen sehr beachtenswerten Ausführungen Chemiker-Zeitung 1925 Nr. 83, S. 577 ff und Nr. 86 S. 602 ff. Aus der Spekulation: sieben Zeitalter, sieben Planeten, sieben Weltherrscher begreift sich ferner, wie dem Verfasser der Johannesapokalypse die Siebenzahl der von ihm geweissagten Herrscher einfach feststeht 17 10.

Ueberall begegnen wir der vielleicht in alte Zeit hinaufreichenden Vorstellung, daß mit der neuen Weltzeit auch eine neue (Gestirn-)Gottheit oder ein Engelfürst das Regiment ergreift. Wenn nun in den altbabylonischen Quellen vielfach das Regiment eines Herrschers in ganz bestimmten wiederkehrenden Ausdrücken als der Anbruch einer neuen Aera voll ungetrübter Herrlichkeit und der Herrscher in Hymnen voll von mythischen Anspielungen als der Träger der neuen Aera und der Erlöser von der alten Zeit gepriesen wird [1], so werden wir annehmen dürfen, daß hinter dieser Verherrlichung der regierenden Herrscher [2] die Theorie steht: ein neues Weltalter, ein neuer Gott, ein neuer Herrscher [3].

Diese ganze Theorie hat auch in die griechisch-römische Kulturwelt mächtig hineingewirkt. Schon oben ist darauf hingewiesen, daß hier die Anschauungen vom *βασιλεὺς σωτήρ* eine große Rolle spielen. Man kann geradezu von einem messianisch-apokalyptischen Hofstil reden. In diesen den Herrscher vergötternden Texten wirkt nicht nur griechische Heroenverehrung und orientalische Königsvergottung zusammen, sondern es kommt auch die Idee einer Weltperiode hinzu: zu einer neuen Weltzeit gehört ein neuer göttlicher Herrscher. So heißt es in der Huldigungsinschrift von Assos für Caligula: *οὐδὲν δὲ μέτρον χαρᾶς εὗρηκεν ὁ κόσμος, πᾶσα δὲ πόλις καὶ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὄψιν ἔσπευκεν ὡς ἂν τοῦ ἡδίστου αἰῶ-*

[1]) Material bei Zimmern KAT[3] 380 ff. und Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament 28 ff. (ägyptische Parallelen bei Cheyne, Bible Problems 237 ff.). Der gesamte altorientalische Stoff ist jetzt am besten gesammelt von Lorenz Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Berlin 1925.

[2]) Zu dem ganzen hier entwickelten Hofstil vgl. Greßmann, Urspr. d. israelit. jüd. Eschatol. 250 ff. und Norden (s. o. S. 225), der aber die babylonischen Bestandteile nicht genügend betont.

[3]) H. Gunkel nimmt — vielleicht mit Recht — an, daß in der Joh. Apok. Kap. 4 ursprünglich die Szene der Inthronisation des Gottes des neuen Aions dargestellt sei. Zum religionsgesch. Verst. d. NT 60 ff.

νος νῦν ἐνεστῶτος. Seneca redet im Iudus de morte Claudii 11 vom novus annus und initium saeculi felicissimi[1]. Die schon oben S. 225 erwähnte Inschrift von Priene, in der Augustus so überschwenglich verherrlicht wird, ist eine Inschrift zur Einführung der Kalenderreform. Ganz deutlich greifen wir hier die Zusammenhänge: Eine neue Aera beginnt, und ihr Träger ist der königliche σωτήρ, den die Vorsehung den Menschen, um Frieden zu machen, auf die Erde gesandt hat. Wie auch immer im einzelnen die vierte Ekloge Vergils zu deuten sein mag (s. o. S. 225), sie ist aus den Anschauungen und Stimmungen heraus geschrieben, die hier geschildert wurden.

So hat die babylonische Religion den äußeren Rahmen für eine weit verbreitete Geschichtsbetrachtung und besonders für die spätere jüdische Apokalyptik geschaffen. Die Ueberzeugung, daß die Geschicke des jüdischen Volkes in einem großen, Himmel und Erde umfassenden Zusammenhang stehen, der sich der von Gott erleuchteten Weisheit des Apokalyptikers erschließe, daß dieser Weltenlauf eine innere Einheit von berechenbarer Dauer sei, daß die Weltenära wieder in bestimmte Unterperioden zerfalle, und diese Perioden ihre von Gott gesetzten Herrscher und Gewalten haben, daß allen Dingen und Ereignissen in der göttlichen Vorsehung auf Tag und Stunde ihr Zeitmaß gesetzt sei, daß alles kommen müsse, wenn seine Zeit sich erfüllt habe, genug, diese Gesamtanschauung vom Weltverlauf als einem Drama in bestimmten Akten stammt aus der spätbabylonischen Religion und ihren astronomisch bestimmten Theorien. Die Idee von der Rückkehr der Dinge zum Anfang der goldenen Urzeit und den Gedanken von dem göttlichen Erlöserkönig, die ebenfalls bestimmend eingewirkt haben, kann man dagegen nicht mit derselben Sicherheit für babylonisch ausgeben.

Und dennoch, die Zentralgedanken der jüdischen Eschatologie sind mit alledem nicht erreicht; was bisher ausgeführt ist, betrifft nur die äußere Form. Von den wichtigsten Grundgedanken der Apokalyptik: den Vorstellungen des »Gerichtes«, der Auferstehung der Toten und der Errichtung der Herrschaft des einen allmächtigen Gottes nach Besiegung des Satans und der Dämonen zeigt die babylonische Religion nur wenige Spuren. Hier müssen wir uns nach einer andern Religion umsehen, durch deren Vermittlung vielleicht auch erst die kosmologisch astronomischen Spekulationen der Chaldäer recht eigentlich auf das Judentum gewirkt haben. Hier bietet sich als Faktor, den wir zum Verständnis der jüdischen Religion gebrauchen, die Apokalyptik der iranischen Religion. In ihrer entwickelten Form liegt diese nun allerdings erst in einer sehr späten Schrift der Sassanidenzeit, dem Bundehesh[2] vor und

[1]) P. Wendland, Σωτήρ ZNW V 342 f.

[2]) Vgl. namentlich c. 30, SBE V 120—130. Dazu vergleiche man den vorzüglichen Ueberblick über die Entwicklung der persischen Eschatologie bei Söderblom 223—279.

zwar nicht mehr in der alten heiligen Sprache des Avesta, sondern in der Pehlevisprache des Sassanidenzeitalters. Aber der Bundehesh ist wahrscheinlich nur eine getreue Wiedergabe des entsprechenden Avesta-Abschnittes (Dâmdât-Nask)[1]. Und in allen wesentlichen Punkten wird diese Darstellung einerseits durch Plutarchs (1. Jahrhundert n. Chr.) wichtigen Bericht über die persische Eschatologie (de Is. et Osir. c. 47) bestätigt, der im wesentlichen wiederum nur ein Auszug aus viel älteren Zeugen (Theopompus, 3. Jahrhundert v. Chr., wird ausdrücklich genannt) zu sein scheint. Andererseits finden sich in dem uns erhaltenen Avesta selbst und zwar schon in dessen ältestem Bestand, den Gathas, wesentliche Grundzüge der iranischen Apokalyptik wieder. Somit wäre der zeitliche Vorrang der apokalyptischen Ideen des Parsismus im Vergleich mit denen des Judentums gesichert.

Die iranische Apokalyptik hat nun eine prinzipiell spekulativ-universalistische und kosmologische Haltung. Sie hängt zusammen mit der alten wahrscheinlich indogermanischen Lehre vom dereinstigen Untergang der Welt durch Feuer[2], steht aber in einem noch engeren und unzerreißbaren Zusammenhang mit dem dualistischen Grundcharakter der iranischen Religion. Spezifisch nationale, »messianische« Tendenzen im engeren Sinn scheinen sich erst in späterer Zeit mit der iranischen Apokalyptik verbunden zu haben.

Die persische Apokalyptik setzt den Dualismus, den unversöhnlichen Gegensatz der beiden Geister, Ahura Mazdas, des höchsten Gottes, und Angra Mainyus, des bösen Geistes, voraus. Ihr Ringen um die Welt bildet den Inhalt der Weltgeschichte. Diese verläuft in einer Periode von 12 000 Jahren. Davon fallen (die letzten) 6000 Jahre auf die Zeit des Kampfes[3]. Die erste Hälfte dieser 6000 Jahre ist die Periode der

---

Nach Söderbloms Untersuchung lassen sich sämtliche Akte des eschatologischen Dramas im Bundehesh wenigstens bis zum jüngeren Avesta zurückverfolgen. In den Gathas ist vieles nicht vorhanden, resp. ausdrücklich erwähnt. Aber vorhanden ist doch schon die der persischen Apokalyptik ihren Charakter verleihende Erwartung des großen und furchtbaren allgemeinen Gerichtes durch Feuer.

[1]) C. P. Tiele, Gesch. d. Relig. im Altert. II 1, 14.

[2]) Söderblom 236 f.

[3]) Vgl. namentlich Bundehesh c. 1 (SBE V 3—10). Söderblom 223 ff. (vgl. ebendort den Nachweis einer Spur dieser Anschauung im Avesta, Vendidad pehlevi [Fragment] II 20. Söderblom 248 6). Die ersten 3000 Jahre sind das Zeitalter, in dem die körperliche Welt noch nicht existierte (vgl. dazu II Hen 24 4: »*Denn bevor alles Sichtbare war, wandelte ich allein unter dem Unsichtbaren*«). In dem zweiten 3000 schafft Ahura Mazda die körperliche gute Welt, vor allem die Ameshas Spentas und den Urmenschen. Dann am Anfang des dritten 3000 erhebt sich Angra Mainyu zum Kampfe. Als seinen Gegner greift er besonders den Urmenschen an (vgl. II Hen 31 3: »*Und der Teufel erkannte, daß ich eine andere Welt schaffen will, weil dem Adam alles unterworfen war*«). Die Periode der letzten 6000 Jahre kennt bereits Theopompus nach Plutarch, de Is. et Osir. 47. — Zwischen dieser Annahme und der

ungebrochenen Herrschaft des bösen Geistes. Am Schluß der ersten 3000 Jahre lebte Zarathustra: mit ihm beginnt bereits die Wendung zum Besseren. Am Schluß jedes der noch folgenden Jahrtausende tritt dann, wenigstens nach späterer Auffassung[1], ein Retter der Welt auf. Dennoch steigt, wie es scheint, trotz aller rettenden Mächte auch die Macht des Bösen. Zuletzt erscheint, von einer Jungfrau geboren, die in einem See badend durch den dort geborgenen Samen Zarathustras empfängt, der Retter der Welt Saoshyant. Sein Werk ist die Vollendung der Welt bis zur Vollkommenheit (Söderblom 255 ff.). Und dann beginnt das Weltende. Die Toten werden auferweckt und gerichtet. Vom Himmel stürzt das Feuer herab und verbrennt die Erde. Alle Menschen müssen durch das Feuer hindurch: die einen wandeln leicht und ungefährdet wie durch ein Bad von warmer Milch, die andern unter furchtbaren Qualen, denn das Feuer verbrennt die ihnen noch anhaftenden Schlacken der Unvollkommenheit. Schließlich werden alle gerettet (*ἀποκατάστασις*). Ahura Mazda zieht mit seinen Engeln zum Kampf gegen Angra Mainyu und die bösen Geister. Durch das Wort Ahuras, d. h. durch die zaubermächtige Formel des Gebets, werden die bösen Scharen vernichtet. Dann beginnt auf der erneuerten Erde, die nunmehr ohne Dämonen, ohne schädliche Tiere, rein und eben (ohne Berge) sein wird, das neue selige Leben.

Das etwa wird im Durchschnitt — abgesehen vielleicht von einigen späteren Zügen — die Gestalt der iranischen Apokalyptik in der uns angehenden Zeit gewesen sein. Die mannigfachen Berührungspunkte springen sofort in die Augen. In der persischen Eschatologie finden wir das, was wir suchen: eine von kosmologischem Blickpunkt bestimmte, die Welt umspannende, auf dem Grund einer

---

der jüdischen Apokalyptik einer Weltdauer von 6000 Jahren (s. o. S. 246 f.) scheint eine direkte Verwandtschaft vorzuliegen. Eine immerhin bemerkenswerte Parallele ist auch bei der Einteilung dieses Weltverlaufs in vier Perioden vorhanden, die im Judentum zuerst bei Daniel c. 2 sich nachweisen läßt, und die nach den späteren persischen Schriften Bahman Yast c. 1 (SBE V 191) und Dînkard IX 8 (SBE XXXVII 180) bereits im alten Avesta-Nask, Sûtkar, Fargard 7 sich fand. Es ist übrigens recht wahrscheinlich, daß das ganze Zahlenschema der iranischen Apokalyptik, in welchem wieder die Vier- und die Zwölf-Zahl eine bedeutende Rolle spielen, aus babylonischem Milieu stammt und erst später eingedrungen ist. Die ältere persische Eschatologie scheint noch nichts von ihm zu wissen. Entschieden alt sind nur die Gedanken der großen Katastrophe durch Feuer, der Welterneuerung und Auferstehung. Wir haben also vielleicht in der späteren iranischen Eschatologie eine Mischung von Iranischem und Babylonischem.

[1]) Diese spätere Erweiterung war zur Zeit der Entstehung der jüdischen Apokalyptik vielleicht nicht vorhanden.

Weltanschauung ruhende, eine Theodicee enthaltende Apokalyptik. Hier tritt ganz deutlich die Vorstellung von den beiden Weltaltern heraus. Auf diesen Aion der Not, der Vergänglichkeit und des Leides folgt der erneuerte leidlose Aion[1]. Dieser Weltverlauf wird auch hier als eine innere Einheit aufgefaßt, von einem im wesentlichen einheitlichen Charakter. Sein Charakter ist hier wie dort bestimmt durch die Herrschaft böser satanischer Mächte, die ihr Wesen treiben und ihre Herrschaft ausüben, so lange dieser Aion dauert[2]. Eine bestimmte Zeitgrenze aber ist von dem allmächtigen oder wenigstens überragend mächtigen Ahura Mazda (hier durch einen Vertrag mit dem bösen Geist, bei dem dieser getäuscht wird) diesem Weltverlauf gesetzt.

Man hat darauf hingewiesen, daß hier gerade auch ein tiefer Unterschied[3] zwischen der jüdischen und der persischen Apokalyptik vorliege. Die jüdische Apokalyptik sei durchaus pessimistisch. Nach ihr verschlimmere der Weltzustand sich fortwährend, bis durch Gottes plötzliches wunderbares Eingreifen der

---

[1]) Es mag immerhin der persischen Eschatologie ursprünglich die halbphilosophische Idee zugrunde gelegen haben, daß die Welterneuerung durch das Feuer nur einen neuen Weltanfang bedeute, so daß sich dann in dem neuen Weltverlauf der Kreislauf des Daseins einfach von neuem wiederholt (Apokatastasis im engeren Sinn), eine Spekulation vielleicht sehr alter Herkunft, welche dann von der stoischen Philosophie in ihr System aufgenommen und wissenschaftlich verarbeitet wurde. Aber es ist ganz klar, daß in der iranischen Religion aus jenem naiven Philosophem ein eschatologischer Glaube geworden ist. Die persische Religion bleibt bei dem Gedanken des Gerichts und der Welterneuerung stehen und macht die große Entscheidung am Ende zu einer absoluten. Der persische Dualismus bedarf als seiner Ergänzung der Idee eines endgültigen Sieges des guten Gottes über den bösen. Je weiter wir in den Quellen hinaufsteigen — man lese die Gathas, so weit das einem Nichtfachmann möglich ist — desto klarer tritt der allerdings später überwucherte Gedanke eines großen endgültigen Gerichts als das Zentrum der zarathustrischen Frömmigkeit heraus.

[2]) Ein Hauptwerk des Messias (Saoshyant) und seiner Freunde ist die Besiegung der in der Welt hausenden Dämonen. Yast 19 (Zamyâd Yast) 92 ff., SBE XXIII 307.

[3]) Es ist das Verdienst Söderbloms (vgl. seine Ausführungen 301—322), die Unterschiede zwischen der jüdischen und persischen Eschatologie mit aller Energie betont zu haben. Die oben folgenden Ausführungen sind vor allem eine Auseinandersetzung mit seiner Auffassung. Im allgemeinen ist gegen ihn einzuwenden, daß er eben doch nur die wesentlichen Unterschiede und nicht die starken Uebereinstimmungen zwischen der jüdischen und persischen Eschatologie hervorgehoben hat. Die Tatsache bleibt bestehen, daß keine der verschiedenen Eschatologien auch nur im entferntesten denjenigen Grad von Verwandtschaft mit der jüdischen zeigt wie die persische. Ein Hauptbedenken Söderbloms, daß nämlich die iranische Eschatologie wesentlich kosmologisch, die jüdische wesentlich messianisch-soteriologisch bedingt sei, erledigt sich bereits durch die im vorhergehenden gegebene Darlegung. Das, was uns als etwas Neues in der jüdischen Apokalyptik auffällt, ist ja gerade die kosmologische, mit der messianischen nur notdürftig verbundene Neigung. Gerade dies Neue bedarf einer Erklärung. Der Beweis Söderbloms für die Unabhängigkeit der jüdischen von der iranischen Eschatologie schlägt, wenn man die Dinge recht betrachtet, in sein Gegenteil um.

Weltverlauf aufgehoben und ein plötzlicher neuer Anfang gesetzt werde. Die iranische Apokalyptik aber sei optimistischer Art. Schon mit Zarathustra trete die Wendung zum Besseren ein, diese Welt reife infolge der wiederholten Sendung messianischer Retter allmählich der Vollkommenheit der neuen Welt entgegen [1]. Selbst wenn das ganz richtig wäre, so wäre damit kein Gegenbeweis gegen die Möglichkeit einer Herübernahme des Vorstellungsmaterials der persischen Apokalyptik durch die jüdische erbracht. Dieses ist beide Male dasselbe. Die Stimmungen wechseln. Die persische Apokalyptik ist das Werk eines siegreich vordringenden weltbeherrschenden Volkes, die jüdische das einer ohne Aussicht auf Besserung geknechteten, leidenden Nation. Aber jene scharfe Bestimmung des Gegensatzes ist gar nicht einmal ganz richtig [2]. Auch in der persischen Apokalyptik steht trotz aller vorhergehenden Ansätze zur Welterneuerung doch am Schluß die eine große Entscheidung, der Abschluß und die vollkommene Vernichtung dieser Welt, der entscheidende Kampf Gottes mit dem bösen Geist. Auch hat die persische Eschatologie jene optimistische Tendenz nicht immer gehabt. Die Gathas zeigen ein tiefes Gefühl von der Verderbnis der Welt und eine ernste, gewaltige und lebendige Furcht vor dem hereinbrechenden Gericht. Und eine wie pessimistische Betrachtung vom Laufe der Welt sich unter dem Eindruck einer äußeren drangvollen Lage mit der persischen Eschatologie verbinden konnte, zeigt eine allerdings sehr späte, in der Pehlevischrift »Bahman Yast« vorliegende, iranische Apokalypse (SBE V 191 ff.).

Die Uebereinstimmungen gehen noch weiter. In der persischen wie in der jüdischen Apokalyptik verbindet sich der Gedanke des Weltuntergangs mit dem der Auferstehung der Toten [3] und des allgemeinen

[1]) Vgl. Söderblom 254 f.

[2]) Der Schein entsteht durch die Annahme einer Reihe von messianischen Rettern in der iranischen Eschatologie. Gerade diese Annahme aber scheint doch erst, wie vielfach zugestanden wird, späteren Ursprungs zu sein, obgleich sie bereits dem jüngsten Avesta angehört (Yast XIII 13, 128). Die beiden andern Messiasse sind neben Saoshyant lange Zeit in der persischen Tradition nur Schattengestalten. Daß ein gewisser Anfang der Erneuerung der Menschen bereits vor dem Erscheinen des Saoshyant beginnt, rechtfertigt nicht die Darstellung Söderbloms 254 f. Aehnliches findet sich doch auch in der jüdischen Eschatologie.

[3]) Es wird hier und da bezweifelt, ob die Annahme der Auferstehung der Toten der altpersischen Eschatologie angehöre. In den Gathas ist sie, wie es scheint, nicht mit voller Bestimmtheit nachzuweisen. Entscheidend aber ist, daß nach einem doppelten späteren Zeugnis Theopomp (3. Jahrhundert v. Chr.) bereits die Lehre der Magier von der Auferstehung kannte (nach Diogenes Laertius, Prooem. 6 und Aeneas v. Gaza (5. Jahrhundert n. Chr.), Theophrast 77; vgl. Jackson, Zoroaster 1899, 241 f., 246). Demgegenüber verfängt es nichts, wenn Plutarch in seinem offenbar recht oberflächlichen Auszug aus Theopomp (de Is. et Osir. 47) von der Auferstehung nichts zu berichten

Gerichts. In der Verbindung dieser Gedanken stehen jüdische und persische Eschatologie einzigartig da[1]. Man hat auch hier behauptet, die jüdische Theologie habe gerade die Vorstellung der Totenauferweckung selbständig ausgebildet. Das »beweise« der Umstand, daß sie hier in einer ganz eigenartigen Form vorliege, in der Annahme, daß die besonders Guten einer Belohnung und die besonders Schlechten einer Bestrafung wert seien und daß darum nur diese Wenigen der Auferstehung teilhaftig würden. In dieser Form entspreche sie durchaus jüdischen Voraussetzungen von der Gerechtigkeit Gottes und sei auf dem Boden des jüdischen Messianismus von vornherein verständlich. Auch in dieser Beobachtung liegt etwas Richtiges. Der Auferstehungsgedanke hat in den Bedürfnissen des nachexilischen Judentums allerdings eine seiner Voraussetzungen gehabt. Es gibt überhaupt keine Entlehnung, wenn nicht der Boden dafür irgendwie bereitet ist. Aber das, worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, ist etwas ganz anderes. Was man von den Gegnern verlangen muß, ist der Nachweis, daß das Ringen des Judentums um eine jenseitige Vergeltung gerade zu der Vorstellung der »Auferstehung« führen mußte, d. h. zu einem Hervorkommen des Leibes aus dem Grabe. Warum begnügte man sich nicht mit einem Weiterleben der Seele im Jenseits oder mit einer Wiedergeburt hier auf Erden? Und wenn man schon eine Auferstehung annahm, warum erwartete man sie in der Regel erst, wie in der iranischen Religion, am Ende der Tage? Warum nicht (oder nur ausnahmsweise) unmittelbar nach dem Tode, wie in der ägyptischen Religion? Wir werden also sagen müssen, daß sich der jüdische Auferstehungsgedanke unter dem Einfluß der iranischen Apokalyptik weiter ausgebildet habe, nachdem das Judentum durch eigene Entwicklung diesem Glauben entgegengereift war. Es kommt noch eine weitere Beobachtung hinzu. In der jüdischen Eschatologie wird neben der allgemeinen Auferstehung der Toten am Ende der Tage eine Vergeltung unmittelbar nach dem Tode jedes Einzelnen vorausgesetzt. Die beiden Gedanken scheinen sich gegenseitig aufzuheben. Dennoch halten sie sich nebeneinander. Für dieses Nebeneinandergehen

scheint. (Doch vgl. zu Plutarchs »*τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἀιδην*« Boeklen, Die Verwandtsch. d. jüd. christl. m. d. parsischen Eschatol. 102 f.)

[1]) Auch Zimmern KAT³ 643 bezeichnet es als äußerst fraglich, ob der Gedanke der Totenauferstehung im Babylonischen sein Vorbild habe. »Eine sich auf die ganze Menschheit erstreckende Auferstehungslehre, die die griechische Ueberlieferung (Diogenes Laert., Vitae philos. I 9) dem Glauben der Magier zuspricht, läßt sich einwandfrei in der babylonisch-assyrischen Literatur bis jetzt nicht nachweisen« (Meißner, Bab. u. Assyr. II 149). Gunkel meint aus Stellen wie Da 12 3, Mt 13 43, II Bar 51 10, I Hen 39 7, 104 2 schließen zu können, daß der jüdische Auferstehungsglaube aus einer Religion stammt, deren Götter Sterne waren. Der Schluß ist nicht zwingend. Ein Motiv, das sich mit dem Auferstehungsgedanken verbindet, darf man nicht mit diesem gleichsetzen. Nur das wird man schließen können, daß das Judentum zur Zeit der Herübernahme des Auferstehungsglaubens daneben unter den Einflüssen einer Astralreligion stand.

zweier ganz verschiedener jenseitiger Vergeltungsvorstellungen bietet wieder keine andere Eschatologie ein Gegenstück als die persische. Auch hier finden wir beide Gedanken, den der Vergeltung nach dem Tode in einer ganz ausgeprägten Form und den andern der allgemeinen Auferstehung der Toten am Ende der Welt, friedlich nebeneinander.

Es ist endlich auch darauf hingewiesen worden, daß die Idee des Weltunterganges durch Feuer, jene eigentümliche Idee der iranischen Apokalyptik, sich in der jüdischen Apokalyptik gar nicht oder doch erst ganz spät finde. Aber es ist sehr gut denkbar, daß die jüdische Apokalyptik sich zunächst den Gedanken einer vollständigen Weltverwandlung im allgemeinen angeeignet habe. Die bestimmten Farben dieser großen Weltverwandlung entlehnte man dann dem Prophetismus, dessen Weissagungen man nur etwas zu verallgemeinern, dessen Bilder man nur zu erweitern brauchte, um auch hier die Vorstellung einer großen Weltrevolution zu finden. Tatsächlich ist dann aber auch im weiteren Verlauf und zwar mindestens schon im ersten christlichen Jahrhundert die Anschauung des Weltbrandes aufgenommen und nun mit den eigentümlichen Zügen der iranischen Eschatologie ausgestattet worden, so daß kein Zweifel übrig bleibt. Man vergleiche die oben S. 281 nachgewiesenen Vorstellungen von dem vom Himmel herabströmenden Feuerkatarakt, dem Sterne, der vom Himmel fällt und die Erde verbrennt, mit den Schilderungen des Weltbrandes in der persischen Eschatologie.

Einen Gedanken freilich hat die jüdische Apokalyptik bei ihrer Art vollsten leidenschaftlichen Gegensatzes und grimmigen Hasses nicht aufnehmen können: den der Apokatastasis. Ob die persische Religion diese Idee von Anfang an gehabt hat, ist freilich die Frage. Vielleicht lag sie den Gathas und dem gewaltigen Ernst, mit dem diese vom Gericht Gottes als »dem furchtbaren, großen Ereignis« sprechen, noch fern [1]. Aber allerdings hat die spätere persische Apokalyptik ihren streng kirchlichen Charakter darin gezeigt, daß sie in starkem Optimismus die Möglichkeit der Rettung aller, auch der schlechtesten, mehr und mehr betont hat [2]. Hier scheiden sich freilich die Wege der jüdischen und der persischen Eschatologie.

Am offenkundigsten ist die Herübernahme der iranischen Eschatologie im zweiten Buch der Sibylle vollzogen, wobei freilich zu bemerken ist, daß sich die jüdische Grundschrift hier kaum mit Sicherheit von der viel späteren christlichen Bearbeitung trennen läßt [3]. Hier heißt es zunächst

[1]) Bestimmtes läßt sich infolge der großen Dunkelheit der Gathas nicht mehr ausmachen. Auch Söderblom (243) hält es für möglich, daß nach den Gathas im Feuergericht nur die Frommen gerettet werden, während die Bösen darin umkommen. Er hält nur mit Recht die Idee einer ewigen Verdammnis für ausgeschlossen. Diese ist aber auch in der jüdischen Eschatologie nicht gerade häufig (s. o. S. 278).

[2]) Dieser Optimismus ging so weit, daß in der späteren Tradition sogar die Begnadigung der bösen Schlange, Azi Dahâka, angenommen wird. Söderblom 266. — Auch die Annahme von besonderen reinigenden Strafen für die Bösen (dem Aufenthalt von drei Tagen in der Unterwelt, der »Züchtigung der drei Nächte«), die eng verbunden mit der Lehre von der Apokatastasis erscheint, gehört erst der späteren Tradition an. Söderblom 265 f.

[3]) Geffcken (Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. TU, N. F. VIII 1 47—52) nimmt an, daß auch die jüdische Grundschrift der ersten und zweiten Sibylle erst im dritten Jahrhundert entstanden sei. Zum Beweis macht er auf die eigentümliche erst sehr spät nachweisbare metrische Erscheinung aufmerksam, daß des öftern nach

V. 196—199: »*Und dann wird ein mächtiger Strom von brennendem Feuer vom Himmel herabströmen und jeglichen Ort vernichten, das Festland und den großen Ozean und das blaue Meer, Seen und Flüsse, Quellen und den unerbittlichen Hades*«. Demgemäß wird dann das Gericht über die Menschen geschildert. 238—240: »*Wenn er aber die Toten auferweckt und das Todesschicksal gebrochen und wenn Sabaoth Adonai, der Donnerer, sich auf den himmlischen Thron gesetzt und die Säule gefestigt haben wird* (V. 252 f.), *dann werden alle durch den brennenden Strom und das unauslöschliche Feuer hindurchgehen*«. Dann werden die Gottlosen furchtbar gepeinigt werden. Sie werden zur Säule, um die rings das Feuer brennt, geführt und dort von den Engeln Gottes mit flammenden Geißeln und feurigen Fesseln gefoltert werden. Sie werden in den Hades hinabgestürzt werden und dort über ihr schreckliches Geschick weinen. Von den Gerechten heißt es dagegen V. 315—317: »*Engel werden sie durch die brennende Flut entrücken und zum Licht und zu einem Leben ohne Sorgen führen, wo der unsterbliche Pfad des großen Gottes läuft*«. Und selbst die Lehre von der Apokatastasis findet sich in diesem Zusammenhang (V. 331—339), wenn freilich ihre Ausprägung griechisch ist. Den Frommen ist es verliehen, die im Feuer Gequälten durch ihr Gebet zu retten und sie aus dem Feuersee in das elysische Land zu versetzen. Im ganzen aber ist hier Zug um Zug die eigentümlich iranische, sonst nirgends wiederkehrende Eschatologie abgeschrieben, wieder ein Beweis für das, was in dieser Beziehung im Judentum möglich war und für die tatsächliche Berührung der jüdischen mit der iranischen Eschatologie.

Noch bis in manche Einzelheiten [1] ließe sich der Vergleich der jüdischen und persischen Apokalyptik durchführen, doch kommt es hier nur darauf an, die Grundzüge festzulegen. Da aber muß vor allem noch auf ein bedeutsames Gegenstück geachtet werden, das uns zugleich auf ein anderes Gebiet hinüberleitet: in beiden Religionen hängt die Apokalyptik eng zusammen mit einer dualistischen Wendung innerhalb der Gesamtanschauung.

---

männlicher Hauptzäsur nur noch eine Kürze folge. Immerhin könnte diese Metrik erst durch den christlichen Redaktor, der seine Quellen (z. B. auch Sib. VIII) nicht wörtlich ausschrieb, sondern umdichtete, eingebracht sein. Mir scheint es trotzdem wahrscheinlich, daß die jüdische Grundschrift im ersten nachchristlichen Jahrhundert, vielleicht noch vor 70 entstand. — S. o. S. 38 und Boussets Artikel, Herzog-Hauck RE³ »Sibyllen« S. 273 f.

[1]) Der persische Saoshyant (vgl. über diesen Söderblom 255 ff.) hat z. B. im allgemeinen wenig mit dem jüdischen Messias zu tun. Aber es bleibt möglich, daß zwischen jener Gestalt und der Idee des Boten Gottes, der vor dessen Kommen zum Gericht alles zur Vollendung bringt und der nachträglich auf den wiederkehrenden Elias gedeutet wird, gewisse Beziehungen vorhanden sind. Es ist immerhin bemerkenswert, daß die prophetische Stelle, die zum erstenmal von diesem Boten Gottes redet, zugleich auch eine Anspielung auf das reinigende Feuergericht enthält. Mal 3 1–6. Zu der iranischen Idee der Unsterblichkeitsspeise, welche aus dem Saft des Haomabaumes und dem Mark des vom Saoshyant geschlachteten Rindes Hadhayosh besteht, bieten die jüdischen Vorstellungen vom Oel des Lebensbaumes und der Verzehrung des Leviathan und des Behemoth durch die Frommen der Endzeit bemerkenswerte Parallelen; s. o. S. 284 f, Ueber eventuelle Beziehungen zwischen der Yimalegende und dem jüdischen Messiasglauben s. o. S. 490.

Die iranische Eschatologie ist ganz und gar getragen von dem Gedanken des Gegensatzes und Kampfes zwischen Ahura Mazda und Angra Mainyu. Die ganze Geschichte des Weltverlaufs ist das Ergebnis dieses wechselnden Ringens. Das Weltende und Weltgericht fällt zusammen mit der völligen Besiegung des bösen Geistes durch den höchsten Gott. Wir haben gesehen, wie dieser Dualismus allmählich auch in die jüdische Apokalyptik eindrang, wie zunächst von einem Gericht über das Heer der Höhe, die abtrünnigen Engel, die Söhne und Geister Beliars und Mastemas (Jubiläen) sowie über die Engel, die ihr Strafrecht übertreten haben, geheimnisvoll geredet wird, wie in der Assumptio Mosis die letzte Entscheidung bereits als ein Kampf Gottes mit dem Teufel aufgefaßt wird, wie in der Grundschrift der Testamente und in der Sibyllenliteratur (Ascensio Jesaiae) Beliar[1] als der Gegner Gottes erscheint, wie im neutestamentlichen Zeitalter der Glaube bereits volkstümlich geworden ist, daß die Aufrichtung des Reiches Gottes mit der Besiegung des Teufels zusammenfalle. Es kann kaum ein Zweifel sein, daß an diesem Punkt eine direkte Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus vorliegt.

Immerhin mag man auch hier die Unterschiede zwischen dem jüdischen und persischen Dualismus hervorheben. Im Parsismus steht der unerschaffene Ahriman neben dem höchsten Gott, von diesem nicht ableitbar; aber er ist nicht Gott. Von Ewigkeit her ist die Welt der Finsternis dem Reiche des Lichts entgegengesetzt. Das Judentum scheint zunächst den Glauben an den Teufel einfach und ohne Reflexion herübergenommen zu haben. Aber sobald man hier die Frage nach der Herkunft des Teufels aufwarf, löste man sie mit der Annahme, daß der Teufel ursprünglich ein von Gott geschaffener Engel gewesen, der dann in offener Empörung von Gott abgefallen sei. So urteilt der jüdische Monotheismus. Aber auch die persische Religion ist durchaus monotheistisch[2] und auch hier glaubt man — mit einem gewissen Widerspruch gegen die ursprüngliche Anlage des Systems — an einen vollkommenen und definitiven Sieg des guten Prinzips über das böse und an eine endgültige Vernichtung des Reiches der Finsternis. Sehr weit stehen Judentum und Parsismus nicht voneinander ab.

Auf der andern Seite ist hervorgehoben worden[3], daß der jüdische Dualismus einen viel stärkeren Pessimismus zeige. Nach der jüdischen Apokalyptik sei der Teufel der Beherrscher dieser (materiellen) Welt,

[1]) Wir vermuteten, daß Beliar zunächst wahrscheinlich der Name eines Unterweltgottes war; sicher bezeichnet er die Unterwelt (s. o. S. 334). Es mag darauf hingewiesen werden, daß auch Ahriman von griechischen Schriftstellern, z. B. Aristoteles (bei Diogenes Laertius, Prooem. 6: *τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὡρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος*) und Plutarch, de Is. et Osir. 47, mit Hades gleichgesetzt wird. So wäre vielleicht Beliar ein jüdischer Ersatz für Ahriman.

[2]) Pettazzoni, La religione di Zarathustra, S. 2.

[3]) Vgl. Söderblom, Revue de l'hist. des rel. T. 40, 1899, 260 ff.

seine Herrschaft werde mit dem Aufhören dieses Aions vernichtet. Nach der persischen Auffassung aber ziehe sich der Gegensatz zwischen dem Reich des Lichtes und dem der Finsternis mitten durch diese Welt hindurch. Diese ganze Welt sei keineswegs dem Teufel verfallen. In ihr hielten sich die Schöpfungen Ormuzds und Ahrimans die Wage. — Dagegen läßt sich einwenden, daß im Judentum keineswegs die Anschauung herrscht, diese Welt sei dem Teufel verfallen. Gerade hier bleibt die Welt als Ganzes eine Schöpfung aus Gottes Hand; in ihr treibt freilich der Teufel sein Spiel und übt bis zu einem gewissen Grade seine Herrschaft aus, aber es steht doch niemals so, daß Gott ihm das Regiment allein überlassen hätte. Die Ueberzeugung von dem Teufel als *κοσμοκράτωρ τοῦ αἰῶνος τούτου* und der satanischen Schlechtigkeit dieser Welt erreicht erst das Johannesevangelium und die Theologie des Gnostizismus. Erst hier vereinigt sich der persische Dualismus (Gegensatz des guten und bösen Gottes) mit dem ganz andersartigen griechischen Dualismus (Gegensatz der materiellen und immateriellen Welt) zu einer durchaus pessimistischen (gnostischen) Beurteilung dieser niederen Welt. Das ist jedoch im Judentum noch keineswegs der Fall.

Es muß dabei bleiben, daß der jüdische Dualismus von dem iranischen abhängig ist. Dem starken und strengen Monotheismus der Religion der Propheten und Psalmen ist der Teufelsglaube ganz und gar fremd. Selbst die (babylonische) Gestalt des versuchenden und anklagenden Engels im Sacharja, im Prolog des Hiob und in der Chronik (das sind übrigens sämtlich Stücke alttestamentlicher Literatur, bei denen bereits die Annahme chaldäisch-iranischen Einflusses nicht unmöglich ist), steht noch immer weit ab von der Gestalt des Teufels im neutestamentlichen Zeitalter. Vor allem aber ist darauf Gewicht zu legen, daß im Judentum zugleich mit dem ausgebildeten Teufelsglauben sich auch die der iranischen Religion eigentümliche [1] apokalyptische Lösung des Teufels-Problems findet, der Gedanke der Besiegung des Teufels durch Gott am Ende der Welt. Die Uebereinstimmung in diesem ganzen Gedankenzusammenhang kann nicht auf Zufall beruhen.

Einige weitere Erwägungen mögen die Abhängigkeit des späthellenistischen Judentums noch deutlicher machen. In keiner seiner Schriften tritt der Gegensatz zwischen Gott und dem Teufel, *θεός* — *Βελίαρ*, so stark heraus, wie in der jüdischen Grundschrift der Testamente. Wenn wir sie uns aber genauer ansehen, so wird es ganz klar, daß hier die Anregungen von seiten der iranischen Religion erfolgt sind. Denn hier,

[1]) Dieser Gedanke des abschließenden Kampfes des guten mit dem bösen Gott findet sich bereits im Avesta, Yast XIX (Zamyâd-Yast) 96, SBE II 308. Er ist von Theopomp (bei Plutarch de Is. et Osir.) bezeugt. Vgl. Söderblom 267 f. Er ist jedenfalls ein notwendiger Bestandteil der iranischen Gesamtanschauung.

und nur hier, finden wir neben jenem Gegensatz die übrigen echt iranischen Gegensätze: Licht und Finsternis, Lüge und Wahrheit. Dem Teufel sind nicht nur die bösen Geister, sondern — auch dies ist ein echtiranischer Gedanke — die wilden und schädlichen Tiere untertan. Mit jenem werden auch diese vernichtet (s. o. S. 334 f.). Sehr beachtenswert ist ferner, daß sich zwar nicht die Formel, wohl aber derselbe Gegensatz zwischen »diesem« und »jenem Aion« auch in der sicher iranisch beeinflußten Religion von Kommagene in der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. nachweisen läßt[1].

Hier an diesem Punkt muß allerdings noch eines hervorgehoben werden. In der jüdischen Ueberlieferung erscheint der Teufel nicht immer als ein dem höchsten Gott gegenüberstehender böser Geist, sondern auch als ein Ungeheuer, als der Drache, die alte Schlange usw. Das deutlichste Beispiel liegt in der Apc des Johannes c. 12—13, 20 1 ff. vor. Auch in der wiederherzustellenden Grundschrift des Testaments Asser c. 7 heißt es, daß Gott am Ende der Welt dem Drachen das Haupt zertreten werde. Hier scheinen zwei Vorstellungen zusammengeflossen zu sein, die iranische vom Kampf des guten mit dem bösen Geiste und eine ältere, noch stärker mythologische, vom Kampfe Gottes mit einem Ungeheuer, einem Drachen, einer Schlange. Den Zusammenhängen der letzteren Vorstellung ist namentlich Gunkel in seinem Werk Schöpfung und Chaos nachgegangen und hat in ihnen mit großer Wahrscheinlichkeit babylonisches Lehngut erwiesen. Wir werden also annehmen dürfen, daß die iranische Idee vom Kampf Gottes mit dem Teufel auf babylonischem Gebiet mit Zügen aus dem Mythus vom Kampf Gottes mit dem Drachen bereichert ist und so auf das Judentum eingewirkt hat. Uebrigens steht auch in der iranischen Apokalyptik der Drache (Azi-Dahâka) neben Ahriman und wird im großen Endkampf als letzter Feind besiegt. Zu Apc 20 1–4 findet sich in der persischen Mythologie eine direkte Parallele. Danach hat in der Urzeit der Held Frêdûn die Schlange Azi-Dahâka im Berge Demavend gefesselt. Am Ende wird die Schlange von ihren Fesseln frei werden, um dann von neuem durch Frêdûn besiegt und endgültig vernichtet zu werden. Bundehesh 29 7 SBE V 119. Vgl. Zimmern KAT³ 508.

Wir lenken von hier aus unsern Blick noch auf die merkwürdige, aus der jüdischen Literatur des Späthellenismus stammende Figur des großen Widersachers Gottes auf Erden, der später in der christlichen Ueberlieferung den Namen des Antichrist erhält. Die Gestalt des Antichrist ist, wie wir sahen, aller Wahrscheinlichkeit nach nichts weiter als eine Anthropomorphisierung des Teufels. Aus dem Gedanken, daß am Ende der Welt Gott mit dem Teufel kämpfen müsse, entsteht die Vorstellung, daß die Gläubigen auf Erden am Ende der Tage mit einem widergöttlichen, allmächtigen Herrscher den Kampf zu führen haben. Ganz deutlich sieht man den Uebergang an der Ge-

[1]) In der Inschrift Antiochus I von Kommagene (Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae Nr. 383) wird unterschieden zwischen dem »unendlichen Aion« (Z. 44: Der Leib des Königs wird in dem Grab εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα »bis zum Anbruch des unendlichen Aions« ruhen, nachdem er seine Seele zuvor zum himmlischen Thron des Zeus Oromasdes vorausgeschickt hat) und zwischen der »unendlichen Zeit« (Z. 112 f.: χρόνος ἄπειρος), die im Ablauf dieser Welt regiert. Vgl. dazu Heinrich Junker, Ueber iranische Quellen der hellenistischen Aionvorstellung (Warburg-Vorträge 1921—1922 S. 125—178, besonders S. 151 f.).

stalt Beliars. Beliar ist ursprünglich der Teufel und wird dann in der jüdisch-christlichen Ueberlieferung zum Antichrist (s. o. S. 254 ff.).

Wenn dem so ist, dann werden wir gerade in der Antichristlegende einen Niederschlag iranischer Eschatologie erwarten dürfen. Und ein Blick in ihre Ueberlieferung bestätigt uns diese Vermutung. Die Erwartung vom Weltbrande in der charakteristisch iranischen Form begegnet uns fast zum ersten Male gerade in dem Beliarstück der dritten Sibylle (V. 63 ff.) und bildet dann einen ständigen Zug der Antichristsage (Bousset, Antichrist 159 ff.). Auf die auch im Gebiet der iranischen Eschatologie nachweisbare Vorstellung [1], daß das reinigende Gerichtsfeuer bis in die Hölle hinab brennt, um auch diese zu reinigen, stoßen wir in der Eliasapokalypse (Steindorff 168, spätere Parallelen bei Bousset, Antichrist 162). Ebenso findet sich hier wie dort die phantastische Erwartung, daß nach dem großen Weltbrand die neugeborene Erde eben und ohne Berge sein werde (Bundehesh 30 33; Plutarch de Is. et Osir. c. 47; dazu Bousset, Antichrist S. 60 f.). Diese Erwartung aber ist echt iranisch. Sie hängt mit dem schlechten und in rauhen Umschlägen wechselnden Klima des iranischen Berglandes zusammen [2]. Plutarch berichtet a. a. O., daß nach der iranischen Eschatologie Ahriman sich und sein Reich durch eine von ihm selbst über die Erde gebrachte Hungersnot und Pest zugrunde richten werde. Auch dieser Zug vom dummen Teufel, der sich selbst vernichtet, kehrt in der Antichristsage wieder (Antichrist 133 f.). Nach der iranischen Theologie verderben Gott und sein Gesandter Srôsh den Ahriman und die Schlange, die letzten übrig gebliebenen Feinde, durch die von ihnen gesprochene wirkungskräftige Formel des heiligen Gebets (Bundehesh 30 30); auch der Antichrist wird durch den Hauch aus dem Munde Gottes oder Christi getötet (Antichrist 148 ff.). In der jüdischen Apokalyptik der späteren christlichen Jahrhunderte ist der Name des Antichrist Armilius (Bousset, Antichrist 66 f., 101 f., Ztschr. f. Kgesch. XX 119 f., vgl. Buttenwieser, Neo-Hebraic Apoc. Literature). Es ist möglich, daß in dem Armilius, oder wie er im Methodiusbuch heißt: Armalaeus, der persische Ahriman (Angra Mainyu, Arimanius) steckt. Der Uebergang von n in l, der hier vorläge, wäre ein sehr leichter. Ruben wird im griechischen *Ῥωβήλ*; Nabuned, der letzte babylonische König *Λαβύνετος*; בְּפַלְטָא (Ortsname) = *Χαφεναθά* (Dalman, Worte Jesu 6). In einem manichäischen Text erscheint Marduk als Anti-Mithras (von Le Coq Abh. Berl. Akad. 1919, S. 5); Reitzenstein (Die hellen. Mysterienreligionen² S. 70) hält daher Marduk für das Urbild des Antichrist.

Durch einzelne genauere Untersuchungen würden hier noch mannigfache und zahlreiche Berührungen, sowohl der iranischen und jüdisch-christlichen Eschatologie wie des beiderseitigen Dualismus, festgestellt werden können. Doch müssen wir auch hier auf weiteres verzichten. Wir wenden uns einem dritten Gebiete zu, dem der Eschatologie im engeren Sinn, d. h. der Lehre von der Vergeltung nach dem Tode für den Einzelnen.

---

[1]) In einem Bruchstück des Varshtmansar Nask (vgl. Stave, Einfluß des Parsismus auf das Judentum 150 f.) heißt es, daß die Dämonen sich am Ende unter der Erde verbergen. — Zu dem die Hölle reinigenden Feuer vgl. Bundehesh 30 31 (SBE V 129).

[2]) Diese Hoffnung ist bereits Sach 14 10 ausgesprochen. »*Das ganze Land von Geba bis Rimmon im Süden von Jerusalem wird sich zur Ebene wandeln*«. Vgl. dazu das Urteil Eichhorns bei Greßmann, Ursprung d. Eschatol. 291 2.

Auf diesem Gebiet sind die Berührungen zwischen iranischer und jüdischer Eschatologie allerdings lange nicht so stark und beweisend. Die iranische Eschatologie hat auch hier ein ganz bestimmtes und charakteristisches Dogma ausgebildet. Es ist die Vorstellung von der Himmels- oder Höllenreise der Seele [1]. Danach weilt die Seele des Menschen nach seinem Tode drei Tage bei dem Leibe, von guten Geistern getröstet oder von schlechten geplagt. Dann beginnt sie aufzusteigen, je nach ihrer Beschaffenheit von guten oder bösen Geistern geleitet. An der Tschinvat-Brücke findet das Totengericht statt [2]. Hier trennen sich die Wege. Der guten Seele begegnet eine schöne Jungfrau, das Ebenbild seiner guten Werke, Worte und Gedanken. Dann steigt die Seele durch die drei Himmel aufwärts zum Thron des höchsten Gottes und wird dort von Gott und seinen Erzengeln freudig begrüßt. Die Seele des Gottlosen dagegen erleidet ein widriges Geschick; sie stürzt von der Brücke in die höllische Finsternis.

Wir sehen auf den ersten Blick, daß nach dieser Richtung die jüdische Eschatologie wenig von iranischer Seite beeinflußt ist. Ihr liegt vielmehr die altisraelitische Vorstellung zugrunde, nach der sich die Seelen nach ihrem Tode unterschiedslos im Hades befinden. Hier setzt die weitere Entwicklung ein und bewegt sich in der Richtung einer Differenzierung, so daß nun im Hades verschiedene Orte für die Seelen der Entschlafenen je nach deren Wert angenommen werden. In alledem scheint, wenn man überhaupt hier fremden Einfluß annehmen will, mehr »orphischer« als iranischer Einfluß in Betracht zu kommen [3]. — Dennoch finden sich Spuren iranischen Einflusses. Auch in der jüdischen Eschatologie wird der Aufenthalt der frommen Seelen und das Paradies hier und da wenigstens in den Himmel verlegt. Nach I Hen 39 sind die Wohnungen der Gerechten im Himmel, bei den Heiligen und den Auserwählten unter den Fittichen des Herrn der Geister, nach Apc Jo 6 9 ff. unter dem himmlischen Altar. Es ist wahr, die Vorstellung

[1]) Diese liegt bereits im jüngeren Avesta in seiner ausgebildeten Form vor. Vendidad XIX 90—111, Yast XXII und XXIV 53—65 (vielfache Anspielungen bereits in den Gathas). Söderblom 81 ff.; Bousset, Himmelsreise der Seele. AR IV 155 ff. Boeklen 17 ff. (vgl. das Bruchstück des Vaêtha, eines Abschnittes des Nask Nihadûm, hrg. von Blochet, Revue de Linguistique. Bd. 33, 1900, 87 ff., 181 ff. und Boeklen 149).

[2]) Die Werke der Menschen werden gegeneinander auf der Wage abgewogen. Der Ueberschlag der guten Werke entscheidet für den Himmel. Die, bei denen sich gute und böse Werke die Wage halten, gelangen, wenigstens nach späterer persischer Vorstellung, an einen mittleren Ort (Hamestakan; s. über diese vielleicht schon im Avesta, Yast XXIII 1, bezeugte Vorstellung Boeklen 26 f.). Zu dieser außerordentlich mechanischen Gerichtsidee finden sich bemerkenswerte Seitenstücke in der jüdischen Eschatologie und Theologie; s. o. S. 259; Boeklen 56 ff.; Geldner in RGG Art. »Perser und Parsismus« Sp. 1372 und 1377.

[3]) Allerdings fragt sich, ob die »orphischen« Vorstellungen nicht auch orientalischen Ursprungs sind. Ein ägyptischer Einschlag ist an einzelnen Stellen zwar sicher (ägyptisch ist das schon im Alten Testament bezeugte und auf den Gott der Lebenden umgedeutete Bild von dem »Gott, der die Herzen wägt«; vgl. Greßmann ZAW 1924, 281. Aegyptisch ist auch der im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus verwertete Stoff; vgl. o. S. 486[1]), aber er darf nur als Ausnahme gelten. In Babylonien ist das Schicksal der Verstorbenen in der Unterwelt verschieden ausgemalt, wie schon das Gilgamesch-Epos lehrt (Zimmern KAT[3] 638); aber neuere Texte scheinen auch die Vorstellung eines Totengerichtes am Chuburfluß oder anderswo sicher zu stellen. (Meißner, Babylonien II 139—150). Ein Aufstieg der Seele zum Himmel ist indessen nirgends bezeugt.

von dem Aufstieg der Seele zum Himmel findet sich nirgends in der uns bekannten jüdischen Eschatologie, wohl aber ein Ersatz dieser Vorstellung: der Glaube, daß die Seele der Frommen sich in der Ekstase durch die Himmelsräume zum Throne Gottes erheben könne, als dessen Heimat wohl mit Sicherheit das iranische Religionsgebiet[1] anzusehen ist, begegnet, wie oben nachgewiesen ist, ziemlich häufig im Judentum. Ich erinnere nur an die Erzählungen von der Himmelfahrt des Henoch, Levi, Baruch, des Jesaias (und Moses usw.), an den Nachweis, daß diese Kunst der ekstatischen Erhebung, das »Eingehen in das Paradies«, in den Kreisen der jüdischen Rabbinen gepflegt wurde, daß Paulus sie kannte. Die Vorstellung, daß die scheidende Seele sofort von guten oder bösen Engeln in Empfang genommen werde, ist angedeutet in den von iranischen Einflüssen stark berührten Testamenten der Patriarchen[2].

Wir werfen noch kurz unsern Blick auf ein viertes Gebiet, auf welchem eine Berührung des Judentums mit dem Parsismus stattgefunden haben mag. Wir verlassen mit ihm allerdings bereits die volkstümlichen Vorstellungen und wenden uns den theologischen Gedanken zu. Es kommen hier nämlich die bereits ausführlich dargestellten eigentümlichen Spekulationen über göttliche Wesenheiten in Betracht[3], jene Zwitterbildungen zwischen göttlichen Personen und abstrakten Wesenheiten, die wir mit dem Namen »Hypostasen« bezeichnen. Ich erinnere an die Figur der Weisheit in den Sprüchen, beim Siraziden, in der Weisheit Salomos, dem II Henoch usw., an die Gestalt des Geistes (*ruach*, *πνεῦμα ἅγιον*), an die sechs Kräfte (*δυνάμεις*) Gottes in der philonischen Spekulation, an die rabbinischen Spekulationen über Memra, Schechina, Ikara (*δόξα*) Gottes. Hier drängen sich immer von neuem, mehr noch als die Seitenstücke innerhalb der griechischen Philosophie, die eigentümlichen Vorstellungen der persischen Gathas über die Ameshas Spentas auf[4]. Diese Spekulationen waren

[1]) Vgl. Bousset, »Himmelsreise der Seele«. AR IV 136 ff., 229 ff. Wahrscheinlich war es die Mithrasreligion, die jene eigentümliche Form der Ekstase weiter nach dem Westen verbreitete.

[2]) Zahlreiche spätere Seitenstücke s. bei Boeklen 40 ff. Auf andere geringfügigere Parallelen auf diesem Gebiet habe ich bereits oben in dem entsprechenden Abschnitt S. 296 ff. aufmerksam gemacht.

[3]) Es ist möglich, daß die jüdische Theologie auch in ihren Benennungen Gottes und der ganzen Art, von ihm zu sprechen, von außen her bedingt ist. Vgl. die Parallelen zu dem häufigen Gebrauch der Bezeichnungen »höchster Gott«, »Gott des Himmels«, »ewiger Gott« bei Cumont, Myst. d. Mithras I 86 f. und Art. »Hypsistos« bei Pauly-Wissowa RE². Wenn die spätere jüdische Theologie sehr oft Gott den »Raum« (מָקוֹם *τόπος*) nennt, so scheint auch hier eine Parallele in der Theologie der Mager vorzuliegen: Damascius, de principiis § 125, p. 322; vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde II 13 und Eduard Meyer, Ursprung II 83 ff.

[4]) Es soll damit nicht gesagt werden, daß hier etwa die einzige Quelle von Zwischenwesen vorliegt. »Hypostasen« sind bereits älter, auch im Judentum (s. o. S. 342 ff.). In altbabylonischen Quellen werden bereits Kettu (Recht) und Mêscharu (Geradheit) als Kinder des Schamasch von Sippar genannt. Dazu vgl. Ps 89 15 und die Gestalten *Συδυκ*

dem Abendlande zugänglich. Plutarch, auf älteren griechischen Quellen fußend, kannte sie. Und wenn man sich die Charakteristik, die Plutarch den einzelnen höchsten göttlichen Wesenheiten der iranischen Theologie gibt, vergegenwärtigt [1], so drängt sich unwillkürlich der Vergleich mit der philonischen Hypostasenspekulation auf. Ein Einfluß derselben auf Philo ist auch deshalb wahrscheinlich, weil sich nachweisen läßt, daß Philo seinerseits diese Spekulationen kannte [2]. Er wußte, daß die »Mager« sich in geheimnisvoller Weise mit den *ἀρεταὶ τοῦ θεοῦ* beschäftigten. Mit Recht hat Darmesteter auf diese Parallele zwischen Philo und den Gathas nachdrücklich aufmerksam gemacht. Wenn er dann allerdings annahm, daß die iranische Religion sich von Philo habe beeinflussen lassen, so ist das eine nach allen Seiten gänzlich undenkbare und unhaltbare Hypothese.

Eine von jenen persischen Hypostasen nennt Plutarch ausdrücklich die Weisheit. Die Göttin Spenta Armaiti (in den Gathas Aramaiti), die Plutarch hier im Auge hat, war ursprünglich die Göttin Erde; sie wird dann die Göttin des Ackerbaues und damit aller Kultur, die liebe Tochter Ahura Mazdas, die göttliche Weisheit, die dem frommen kulturtragenden, ackerbautreibenden Volk der Iranier vor allem zuteil geworden ist. Sollte hier nicht die Genesis der jüdischen Spekulationen über die Weisheit, die Geliebte und Beraterin Gottes, die Freundin und Leiterin der Menschen liegen? Ihre Gestalt taucht in der jüdischen Literatur so plötzlich und so rätselhaft auf, daß wir von vornherein auf einen fremdartigen Ursprung schließen dürfen [3]. Aber auch einen heiligen Geist (Spenta Mainyu, ursprünglich eine Hypostase neben Ahura) [4] kennt die persische Spekulation. Genaueren Einzeluntersuchungen öffnet sich hier ein weites Gebiet [5].

---

und *Μισωρ* in der phönizischen Kosmogonie. Zimmern KAT[3] 368, 370 und Gunkel, Z. religionsgesch. Verst. d. NT 83.

[1]) Plutarch de Is. et Os. 47 nennt die sechs höchsten Götter, die Oromasdes schuf: *εὔνοια* (Vohumanô), *ἀλήθεια* (Asha Vahishta), *εὐνομία* (Khshatra, das Reich, die Herrschaft), *σοφία* (Armaiti), *πλοῦτος* (Haurvatât), *δημιουργὸς τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων* (Ameretât). — Philo kennt (s. o.) fünf *δυνάμεις* der Gottheit, die mit dem *λόγος* und der *σοφία* ebenfalls die Sechs- resp. Sieben-Zahl bilden.

[2]) Quod omnis probus liber 11, M. II 456.

[3]) Um die Gestalt der Weisheit hat sich besonders Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung (Sitzungsber. Heidelberger Akad. 1919), bemüht und ihren iranisch-chaldäischen Ursprung erwiesen (vgl. Greßmann, Zeitschr. f. Kirchengesch. XLI 1922, 173 f.). Fraglich bleibt, ob man mit Bousset (vgl. auch seine »Hauptprobleme der Gnosis« 336) an Spenta Armaiti denken darf, die Plutarch allerdings der *σοφία* gleichsetzt und die nach ihrer Bedeutung als »fromme Gesinnung« jedenfalls der Weisheit nahe verwandt ist. Greßmann (a. a. O.) sieht in der Gestalt der Weisheit ursprünglich die personifizierte »Religion« oder den »Glauben« (persisch *daēna*).

[4]) Der *gute Geist* steht dann im scharfen Gegensatz zum *bösen Geist*. Tiele II 1, 154 ff.; Lehmann bei de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch.[4] II 221; Pettazzoni, Religione di Zarathustra 7.

[5]) Die Rabbinen fanden in der Darstellung des Thronwagens Gottes bei Ezechiel die unsagbaren Geheimnisse des göttlichen Wesens. Ein merkwürdiges Gegenstück liegt in

Das religionsgeschichtliche Problem des späthellenistischen Judentums ist nur ein Teilproblem der allgemeinen hellenistischen Mischreligion, die man mit einem häßlichen Fremdwort »Synkretismus« zu nennen pflegt. Im besonderen aber gehört es mit zwei nahe verwandten Gebieten aufs engste zusammen, der gräko-ägyptischen Hermetik (und Alchimie) und der christlichen Gnosis[1]. Denn alle drei haben denselben unliterarischen Charakter der Schriften niederer Volksschichten und wesentlich denselben Inhalt: Sittliche Unterweisungen wechseln mit naturwissenschaftlichen Belehrungen, namentlich astrologischer Art, und geheimnisvollen Orakeln; philosophische Gedanken, meist der volkstümlichen Allerweltsweisheit entlehnt, verbinden sich mit tiefstehendem Aberglauben und an die Zauberpraxis erinnernden Texten. Ueberall will man Wissen gewinnen, das durch Schauen vermittelt wird und auf göttlicher Offenbarung beruht; die Verfasser lösen sich von allem Irdischen, wandeln durch Himmel und Hölle und lassen sich durch himmlische Zwischenwesen belehren. Die Gottheit ist überall ins Transzendente vergeistigt und hält den Verkehr mit dieser Welt durch »Hypostasen« derselben Art und desselben Namens aufrecht: die Kräfte und Elemente, das Wort und der Geist, das Licht und die Weisheit, der Aion und die Aionen begegnen uns hier wie dort. Sie alle kennen dieselbe Gestalt des Erlösers, den »Menschen« (oder »Menschensohn«), der vom Himmel zur Erde oder Unterwelt herniedersteigt, um die Toten mit sich zur Höhe emporzuführen. Gewiß sind auch Unterschiede vorhanden: der jüdische Einschlag in die Apokalyptik, der gräko-ägyptische in die Hermetik und der christliche in die Gnosis sollen und können natürlich nicht geleugnet werden; Kosmologie und Eschatologie, die in der Apokalyptik und in der Hermetik von großer Bedeutung sind, treten in der Gnosis stark zurück, wenn sie auch nicht ganz fehlen. Aber eine Gestalt wie die des überall wiederkehrenden »Menschen« genügt zum Beweis dafür, daß es sich hier nicht nur um parallele, sondern um geschichtlich zusammenhängende Erscheinungen handelt. Alle drei sind Arme desselben Stromes einer Mischreligion, die vom zweiten vorchristlichen bis zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert den vorderen Orient durchflutet.

---

der Rede des Dio Chrystostomus an die Borysthener c. 39—60 vor. Er berichtet hier von geheimnisvollen Spekulationen der Mager über den Wagen des Zeus und bringt in einer langen Darlegung symbolisierende, stoisch gefärbte Spekulationen über das Weltall, seine Elemente, den Weltbrand und die Welterneuerung. Nach ihm soll jene Lehre von den Magern bei ihren geheimen Weihen vorgetragen sein. Demgemäß scheint die Wagenlehre der jüdischen Theologie orientalischer Herkunft zu sein. Vgl. dazu jetzt die Ausführungen von Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium S. 246 ff., der die chaldäisch-iranische Herkunft überzeugend nachgewiesen hat.

[1]) Es genügt hier, die beiden Hauptwerke zu nennen: Josef Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914 und Bousset, Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907.

Die Bedeutung des Judentums für die Gnosis erkennt man an deren antijüdischer Spitze, die gegen den Demiurgen Jao gerichtet ist. Die Verbindung der Hermetik mit der jüdischen Apokalyptik erhellt noch klarer aus der Gestalt Philos, der beiden angehört und auf dem Gebiete der Hermetik geradezu Führerdienste leistet. Während das Corpus hermeticum im allgemeinen erst aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammt, ist Philo — nicht der Popanz Posidonius — der älteste sicher datierbare Zeuge für die Hermetik. In noch ältere Zeit (um 150 v. Chr.) führt wahrscheinlich die Apokalypse des Nechepso und des Petosiris, die »Astrologenbibel« genannt, die ihre astrologischen Offenbarungen durch Vermittlung des Asklepios von Hermes empfangen haben will. Es ist wohl kein Zufall, daß uns die Mischreligion der hellenistischen Zeit zuerst und vor allem in der jüdischen Apokalyptik entgegentritt; die (hellenistenfreundlichen) Juden waren zwar nicht ihre Schöpfer, wohl aber ihre eifrigsten Verbreiter und Missionare. Sie waren der Sauerteig, der den Gärungsprozeß in den Religionen der hellenistischen Kultur veranlaßte und förderte. Diese weltgeschichtliche Bedeutung des Judentums ist allerdings von der Forschung noch nicht genügend erkannt und herausgearbeitet worden.

Die Religion des hellenistischen Zeitalters schlechthin war die mit iranischen Bestandteilen durchsetzte chaldäische Gestirnreligion[1]. Schon um 200 v. Chr. waren die Landstraßen Italiens voll von chaldäischen Wanderpredigern, so daß der ältere Cato seinen Sohn vor ihnen warnen mußte; 139 v. Chr. vertrieb die römische Religionspolizei die Diener der Gestirnreligion und die sabaziosgläubigen Halbjuden aus Rom, weil sie die römischen Sitten gefährdeten. Im Beginn des Kaiserreiches war die Astrologie die Religion der Gebildeten Roms, der alle bedeutenden Schriftsteller huldigten. Wie stark ihre Macht war, erkennt man aber vielleicht noch besser als an dem für alles exotisch-orientalische schwärmenden Rom an den Aegyptern, die sich im allgemeinen gegen die Griechen ebenso hartnäckig verschlossen wie die altgläubigen Juden; nicht einmal der Staatsgott Sarapis hat Aufnahme gefunden in die ägyptischen Tempel. Dennoch konnte man sich der chaldäischen Astralreligion nicht erwehren, und seit der ptolemäischen Zeit zeugen die Tempelwände von Dendera für ihren tiefen Einfluß: »Es ist eine geschichtliche Tatsache von schwerwiegender Bedeutung, daß die stolze und unzugängliche Priesterschaft des konservativsten aller Völker der Welt sich in jener späten Zeit völlig dem fremden Glauben gebeugt, ja, in den Bildern ihrer eigenen Tempel ihn verkündigt hat. Die unzweifelhafte Voraussetzung dafür bildet, daß sie sich selbst mit der babylonischen Lehre beschäftigt

[1]) Vgl. Greßmann, Die hellenistische Gestirnreligion (Beihefte zum Alten Orient 5). Leipzig 1925.

hat«[1]. Um die Wende vom 2. zum 1. Jahrhundert war die ganze *οἰκουμένη* vom Iran im Osten bis nach Aegypten und nach Rom im Westen dem Gestirnglauben verfallen. Und die Juden allein sollten sich dem entzogen haben, auch die hellenistisch gesinnten, aufgeklärten Juden in den Kolonien oder in der Heimat? Gewiß haben sie sich lange gewehrt, und noch in der Apokalyptik erkennt man den Gegensatz gegen »die große Dirne« Babylon, aber dieser Gegensatz ist gerade der beste Beweis für die Abhängigkeit.

So zieht das allgemeine, sich immer einheitlicher gestaltende Leben der Menschheit und dessen religiöse Entwicklung auch das widerstrebende Judentum mächtiger und mächtiger in seinen Strom hinein. Es sind nicht nur Außendinge, Berührungen von »antiquarischem Interesse«, um die es sich hier handelt. Wenn das vom alexandrinischen Judentum allgemein zugestanden wird, so gilt es fast in demselben Grade vom palästinensischen. Auch hier erstrecken sich die zu beobachtenden fremden Einflüsse doch schließlich bis in den Mittelpunkt der Religion. Es liegen hier nicht nur apokalyptische Phantasien kleinerer Kreise von seltsamen Heiligen, nicht nur theologische Spekulationen der Gelehrten vor: der Kreis, in den jene Einflüsse hinabreichen, ist viel größer. Die Erweiterung der eschatologischen Hoffnungen, ihre ethische Vertiefung und Uebertragung ins Jenseits, der Gegensatz zwischen diesem und jenem Aion, der Gedanke an das Weltgericht und die Verantwortung der Einzelnen vor dem Richterthron, das transzendente Messiasbild[2], die Ueberzeugung von dem Vorhandensein des Teufels und seiner teilweisen Herrschaft über die Welt, die Annahme, daß eine Schar von Dämonen auf dieser Erde und in diesem Aion ihr Wesen treibt, die lähmende Angst und Furcht, die sich von hier aus auf das Leben legte, die Erwartung einer wesentlichen Welterneuerung und eines entscheidenden Sieges Gottes über den Satan, der Engelglaube, die Hypostasentheologie, der damit zusammenhängende immer weiter ins Jenseits zurückgedrängte Gottesbegriff und noch so manches andere, dessen Bedingtheit durch fremde religiöse Einflüsse sich wenigstens als möglich erwies, gehört der Frömmigkeit des Volkes und der Masse an und hat dieser ein neues Gepräge aufgedrückt. Dafür legt das Neue Testament, legen vor allem die synoptischen Evangelien, ein deutliches Zeugnis ab. Sie zeigen, daß selbst solche Vorstellungen, von denen wir annehmen möchten, daß sie auf einen engen Kreis beschränkt blieben, doch wenigstens zeitweilig weiteren Kreisen zugänglich waren.

Es sind zunächst freilich höchst bizarre, groteske Formen, in denen

[1]) Boll, Sphära 372.

[2]) Zu diesem wurde das Notwendigste bereits S. 266 ff., 352 f. gesagt. Auf eine eingehende Untersuchung dieses großen Problems muß auch hier wegen seiner allzu großen Schwierigkeit verzichtet werden.

die fremden Einflüsse zur Erscheinung kommen, wilde, ungeklärte Phantasien, und es gelingt dem Jenseitsgedanken nicht, die fanatisch nationalen, auf das eigene Volk beschränkten Zukunftsgedanken der altisraelitischen Religion zu klären. Die Religion des Judentums wird gerade durch ihn zu einem widerspruchsvollen Gebilde.

Es mußte einer kommen, der größer als Apokalyptiker und rabbinische Theologen war, es mußte im Evangelium eine Neubildung erfolgen, ehe aus dem gärenden Chaos wieder die Einheit und die Lebendigkeit echter und wahrer Frömmigkeit entstehen konnte. Aber die neuen Gedanken waren schon lebendig, die Keime träumten unter der Oberfläche und harrten des göttlichen Werde! Die Bestandteile, die notwendig waren für den großen Gesundungs- und Lebensprozeß, lagen nebeneinander. Es mußte nur der Kontakt hergestellt werden, und der Prozeß begann. Vorarbeit hat in redlicher Weise zu dem allen das Judentum getan und, das dürfen wir nicht vergessen, es tat diese Vorarbeit, indem es wesentliche Gedanken fremder Religion in sich aufnahm und bis zu einem gewissen Grade verarbeitete. Schließlich hat nicht nur e i n e Religion zu dem Werden des Christentums beigetragen, sondern ein Zusammenfluß der Religionen der morgenländischen Kulturwelt, der hellenistischen Kulturperiode. Alexander der Große mußte kommen und die hellenistischen Reiche vorbereiten, das Zusammenfluten der nationalen Kulturen vom Euphrat und Tigris bis nach Alexandria und Rom mußte beginnen, der Siegeszug der chaldäisch-iranischen Mischreligion mußte einsetzen, damit die Vorbedingungen zum Werden des Evangeliums geschaffen wurden. Das Judentum war die Retorte, in der die verschiedenen Elemente gesammelt und gebraut wurden. Dann erfolgte durch ein schöpferisches Wunder die Neubildung des Evangeliums.

I. PERSONEN- UND SACHVERZEICHNIS

Aaron 63 2. 107.
Abaddon 334.
Abba Chilkia 398 1.
Abba Joseph 116.
Abba Saul 116.
Abel 189. 317. 411
Aberglaube 38. 474 f. 487. 488. 521.
Abgaben, vgl. Tempelsteuer, Priester, Opfer, Zehnten.
Abimelech, Siebenschläfer 37. 44.
Abraham 20. 21. 23. 24. 26 2. 34. 44. 73 f. 317. 324. 347. 361. 487. 494, Künder des Monotheismus 74. 196, gelangt durch Gestirnglauben zum Monotheismus 306, Lehrer der Astronomie 74, Philosoph bei Philo 74, in der Haggada 74. 74 4. 196.
Abrahamslegenden 24. 74. 196. 494.
Abraham und Nimrod 494.
— und Herakles 494.
Abtalion, vgl. Pollio.
Abydenus 494. 496 4.
Achikar 420. 496.
Achikarlegende 7. 496.
Acheron 498.
Achtzehnbittengebet, vgl. Schmone Esre.
Ackerbau 463 2.
Actus Jerusalem 258.
Adam 22. 23. 44. 352. 355. 404 1. 406. 493. Fall A. 406 ff. Tod A. 23. 407. Verführung A. und Evas 336. 408. Anbetung A. durch die Engel 408 f. Adamssagen 23. 352. 408 f. Iranischer Einfluß 489 f.
Adamsbücher, christl. 45.
ἁγνεῖαι 461.
Aegyptisches 484—486. Ani 497 2. Aegypt. Einfluß auf Philo 485. Apokalypse des Nechepso und Petosiris 522. Duauf 497 2. Exklusivität 485. Gericht vor Osiris 258 2. Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus 486 1. 518 3. Gott, der die Herzen wägt 518 3. Hermetik 521 f. Magie 485. Monotheismus Amenophis IV 480. Moselegenden 495. Observanzreligion 485. Osiris 258 2. Osirismysterien 485. Petosiris 486 1. 522. Poimandres 355. Sarapisreligion 485. Tierverehrung 485. Totenkultus 485. Töpferorakel 486 1. Urmensch 355. Wägen der Taten 258 2. Zauberliteratur 485.
Ahnen, Berufung auf die 362.
Ahriman, s. Angra Mainyu.
Ahuna vairya 140 2.
Ahura Mazda 482. 499. 500. 503 3. 507. 508. 514. 515. 520
Aion, dieser und jener 208. 210, 243—246. 363. 364. 501, bei Daniel 243 f., im I und II Henoch 244, in der Assumptio Mosis 244, im neutest. Zeitalter 244—245, bei Jesus 245, bei Paulus 245, im IV Esra 245, im II Baruch 245, religiöser Inhalt 246, Zarvan 480. 516 1.
R. Akiba 42. 88. 121. 127. 138. 139. 141. 148. 155 1. 156 1. 177. 187. 206. 220. 224 1. 237. 238. 239. 248. 259. 265. 278 1. 289. 346. 350. 354. 364 2. 367 4. 371 f. 374. 378. 385. 386. 390. 393. 398. 413. 428.
Alenugebet 372. 374.
Alexander, der Große 26. 30 1. 61. 63. 64. 473. 476. 481. 482 1. 494. 502. 524.
— -Chadir 231.
—sage 220. 231. 238.
—, Sohn Herodes d. Gr. 225.
— Jannäus 12. 57. 125.
— Polyhistor 9. 12. 19. 20. 27. 44. 74 4. 146. 494.
Alexandra 14. 87. 125. 166. 187. 223.
Alexandria 33. 64. 438. 524. Judenviertel in A. 89. 133.
Allegorese 161. 437. 440. 455. 462 3. 467.
Allmächtige, der 312.

Allsamen, Baum, 488.
Almosengeben, s. Wohltätigkeit.
Altar als Sühnstätte 197 f.
Altäre, 7 flammende 500.
„Aeltesten", die, vgl. Engel.
Amenophis IV 480.
Am-haarez 165. 187 f. 391.
Amulette 179. 340.
Anania ben Chiskia ben Garon 84.
Ananias 128.
Anatolius (bei Eusebius) 28.
Angra Mainyu 482. 507. 508. 514. 515. 516. A. M. = Beliar 514 1, = Armilius 517, = Hades 514 1. Selbstvernichtung A. M. 517. Verderbung durch Gott und Srôsh 517.
Ankläger (κατήγωρ), Satan als 327.
Annianus 45.
Anthropologie des Judentums 399 ff., Philos 441 f., des Pharisäismus 406, der Griechen 441.
Antichrist 230. 233. 254—256. 516 f., als vermenschlichter Teufel 254. 516, Beliar als A. 525 1, bei Daniel 254 f., in der Apc Joh 255 f. Verschiedene Gestalten des A. 256, falscher Prophet 256, satanischer Messias 256. Marduk als Urbild des A. 516. Antiochus IV, Herodes, Nero 254 ff. Armilius 517. Iranischer Einfluß 516 f.
Antigonus, Bruder des Aristobul 398.
— v. Socho 157. 185 1. 415.
Antiochus v. Kommagene 481. 516 1.
Antiochus IV Epiphanes 64. 172. 198. 218. 251. 254. 256.
— Kyzikenus 397.
Antisemitismus (Antijudaismus) 75 f. Ursachen des A. 75. Hervorragende Führer des A. 75 f. A. in Alexandria 76, in Rom 76. Literatur über den A. 75 1.
Antlitz Jahwes 343 1.
Apion, Antisemit 76. 92.
ἁπλότης 418 ff.
Apocalypsis Jesajae 24 2. 38 3.
Apokalypse Abrahams 23 f. Zeit 23. Inhalt 23 f. Text und Literatur 23.
Apokalyptik 4. 21. 25. 36. 37. 211 ff. 242 bis 286. 455 1. 482. 506 ff. Entwicklung der A. 242 f. Dieser und jener Aion 243—246 (s. d.). Weltdauer 246 ff. Weltperioden 247—49. Weltende 249. Messianische Wehen 250—251. Dualistische Grundanschauung 251. Gericht über die Engel 251—52. Kampf Gottes mit dem Teufel 252—54. Der Antichrist 254—56. Das große Gericht (der jüngste Tag) 257 ff. Gott als Weltrichter 257. Bücher des Gerichts 258. Wage des Gerichts 258. Mechanische Gerichtsvorstellung 259. Der transzendente Messias 259 ff. Der Paradieseskönig 261. Menschensohn 262 bis 268. Auferstehung der Toten (allg.) 269 bis 274. Auferstehung nur der Gerechten 272 f. Zustand nach dem Gericht (s. d.) 275—78. Religiös-ethischer Inhalt des Gedankens vom neuen Leben 279 f. Welterneuerung 284. Weltuntergang durch Feuer 281 f. Himmel und Hölle 282—86. Das Zwischenreich 286—89. Apokalyptik in der iranischen Religion 506 ff. Apokalyptiker, Psychologie der A. 211—13.
Apokatastasis 278 1. 503. 509. 512.
Apokryphen, Verbot der 148.
Apollonios Molon, Antisemit 75. 92.
Apollonius von Tyana 468.
Aquila, Uebersetzung des, 152.
Araeus, Brief des, an Onias 17 A.
Aratus 28 1.
Archelaos 167. 398.
Ardeshir I 482 1.
Arioch und Marioch 492.
Aristeas 20. 27 f.
Aristeasbrief, Zeit 27 f. Inhalt 27. Text und Uebersetzung 27 1. Literatur 27 4.
Aristobul, Peripatetiker, 28 f. 32. 73. 187. 192. 345. 359 2. Pseudo-A. 303. 351.
— Fragmente des 25 1. 28. Zeit 28 2. 29. Tendenz 29.
Aristobul I 456.
Arm Jahwes 343 1.
Armilus 230. 517.
Artapanus 20. 21. 74 1. 121. 309 2. 435. 486. 494.
Artaxerxes I 62 2.
— Ochus 62.
Aristides, Apologie des A. 331 1. 355.
Aristoteles 64. 480. 514 1.
Armilius (Armalaeus) 517.
Arpachsad, Ahnherr der Chaldäer 74 2.
Arzeret 237.
Asaph, Lieder 9.
Asarjaljor 328.
Asasel (vgl. Engel) 251. 263. 332. 341. 491.

Ascensio Jesajae 24. Text-Ausgaben, Uebersetzung 242, der Antichrist 255.
Aeschylus 25. 25 4. 73. 359 2.
Ἀσιδαῖοι, vgl. συναγωγὴ τῶν Ἀσιδαίων.
Asklepios 290. 522.
Asmodi 328. 337 1. 339. 488 1.
Assos 505.
Assumptio Mosis, Zeit 21. Inhalt 21. Text und Literatur 21 3. Aionen 244, pharisäische, nicht zelotische, Schrift 87 3, urspr. Himmelfahrt des Moses am Schluß 122. Präexistenz des Gesetzes 121. Strafpredigt gegen die Priester 115. Herrschaft des Volkes 216. Antichrist 254 f.
Assurbanipal 491. 503 3.
Assyrien (Assur) 62. 63. 481.
Astarte (Name Ba'als) 350.
Astrologie (vgl. Astronomie) 477.
Astrologenbibel 522.
Astronomie 13. 73 f. 74.
ἀταραξία 435.
Atheismus, angebl. der Juden 75.
Attiskult 355. 493 1.
Auferstehung 4. 31. 36. 269—274. 471. 488. 506. 510 f., im Alten Testament 269 f., in den Pseudepigraphen 270 f., im hellenistischen Judentum 273, Ableitung der Lehre von der A. aus der Schrift 159, bei Hesekiel 471, bei Daniel 471, bei Henoch 271, im IV Esra 271 f. A. nur der Gerechten 272 f. Gegner des Auferstehungsglaubens 273. Das „Wie" der A. 274. Verbunden mit der Lehre vom Zwischenzustand 245 f. A. in der persischen Apokalyptik 508. 510 3. 511. Vergleich der jüd. und pers. Lehre v. d. A. 509 ff.
Aufstände der Juden 88. 89.
Aufsteigen, „Kinder des A." 398 2.
Augustus 24. 180. 225. 454. 506. divus A. 225. 506.
Auslegung, s. Exegese.
Auszug aus Aegypten 21. 84. 362. Tendenzberichte über den A. 76 1.
Avesta 226 1. 482 1. 491. 498. 507. 510 2. 515 1. 518 2.

Babylon 38. 62. 396. 476. 481. 482. 523. Stadtbild B. 285 1. Zerstörung B. 246 1.
Babylonisches. Adapamythus 355 3. Apokatastasis 503. Astrologie 477. Bel (Marduk) als Heilsgott 306. Bel-Kronos 476. Belial 334 1. Blitzmantik 498. Ea 492. Flutsage 492 f. 503. Gericht 506. Sieben Gestirngötter 499. Sieben (drei) Himmel (tubukati) 286 1. 500. Höllenfahrt der Ischtar 355 4. Hypostasen 519 4. kettu 350. 519 4. Kultur 478. Marduk 306. 371 f. 495. 499. Marduk = Antimithras 517. Mischgestalten 499. mêscharu 519 4. Zwölf Monatsgötter 326. Nabu = Schreibergott 325. 491. Neujahrstag 371 f. Planetenverehrung 499. Präzession der Sonne 503. Religion, babyl.-assyr. 475 bis 478, Umwandlung 476, Verschmelzung mit der iran. Religion 476. 482 f. Einfluß der griech. Religion 476. Schamasch v. Sippar 495 1. 519 4. Siduri-Sabitu = Sambethe 494 1. Schicksal der Toten 518 3. Totenauferstehung 506. 511 1. Tierkreisverehrung 326. Turmbausage 231. 493 f. Weltbild 477 f. 500 1. Weltenei 498. Weltenjahr 502. Zagmuk 495 1. s. Chaldäisches.
Bagoas (Bagohi) 56 1.
Baptisten 461 1.
Bar-Kochba 198. 205. 224. 249. 265. Herkunft 224 1. Bar-Kochba-Aufstand 42. 58. 88. 205. 368 1.
Barmherzigkeit 4. 393.
Barnascha 266.
Baruch 36. 37. 44. 233. 239.
I Baruch (Baruchbuch der LXX). Inhalt 37. Bußgebet 37. Zeit des Bußgebets 37. enthält Psalmen 37. Lied auf die Weisheit 37. 344.
II Baruch (Baruchapokalypse) 35. 36. 37 1. Angebl. Verfasser 36. Textüberlieferung 36. Text und Uebersetzung 36 3. Einteilung und Inhalt 36. Einheitlichkeit 36. Verfasser 36 f. Messiasapokalypse im II B. 36. Zeder- und Weinstockvision 36. Aufschlüsse über die letzten Zeiten u. d. Auferstehung 36. Wolkenvision 36. Brief an die 9½ Stämme 237, und das Gesetz 121. Glaube im II B. 195. Dieser und jener Aion 245. Zwischenreich 288. Adams Fall 407 f.
III Baruch (Rest der Worte Baruchs). Textbestand 37. Literatur, Ausgaben 37. Inhalt 37. Legende vom „Siebenschläfer" Abimelech 37. Briefwechsel Baruchs und Jeremias 37. Rückkehr Israels, Abfall der Samaritaner 37. Martyrium des Jeremia 37. Teilweise christl. Bearbeitung 37.

IV Baruch (Himmelfahrt B.). Nicht die Schrift, die Origenes zitiert 38. Textbestand 38. Ausgaben 38. Literatur 38.
βασιλεία θεοῦ 214.
βασιλεὺς σωτήρ 225. 505.
Bauernstand 430 f.
Baum der Barmherzigkeit 23. 489.
— der Erkenntnis des Guten und Bösen 489.
Behemoth, vgl. Paradies.
Bekehrung, vgl. Buße.
— (tôbe) bei den Persern 468.
Bekenntnis 3. 176. 190—192.
Bel und Drache zu Babel 31. Zeit 31.
Belchor 334.
Beliar (vgl. Satan) 252. 255. 287. 334 f. 341. 413. 514. 515 1.
R. Ben Azzai 354. 356.
R. Ben Asai 188 3.
R. Ben Soma (Zoma) 289. 354. 356. 390. 404. 424 4.
Benediktion (vgl. Gebet) 369 1. 371 1. 372.
Benjaminiten 61.
Berg des Ostens 489.
Bergpredigt 133. 414.
Berossus 18. 231. 476. 490. 502. 503.
Beschneidung 93. 103. 124. 125 2. 197. 361.
Betagte 361 (vgl. Gericht).
Bethlehem 226. 230.
Bikkurim 101.
Bildung 29 3. 388. 404 (vgl. Weise, Weisheit, Frömmigkeit).
Birkat Mazon 178.
Blitze 498.
Blut 399 f.
Boethos 116 1. 186 2.
Borsippa 476.
Brandopfer 102 2.
Boten Gottes, vgl. wiederkehrender Elias.
Brahmanen 468.
Brief des Agrippa 68.
— des Jeremias 31. Zeit 31. Literatur 31 1.
— der Römer (Makkabäerakten) 17 A.
Briefe, ps.-heraklitische 30. Verfasser 30. Inhalt 30. Zeit 30.
Bücher des Gerichts, vgl. Gericht.
Buddhismus 142.
Bundehesh 488 2. 489 1. 498. 506. 507. 517 1.
Bürgerrecht der Juden, in Alexandria 64. 89. 90 1. 436 f., in Antiochia 64. 68. 90 1. in Ephesus 64. Isopolitie in hellenist. Städten 90 1. Kein B. in kleinasiatischen Städten 90 1.
Buße 4. 18. 22. 199. 300. 389 ff. Begriff der B. 300. Bußübungen 199. Bußdisziplin 199. Sündenbewußtsein und Bekehrung 388 ff. Bußgebet 37. 390.
Bylkalein, Felstunnel v. 238.

Caligula 30 1. 31. 33. 35. 76. 256. 364. 505.
Calvinus CnDomitius 20.
Cäsar 27 4. 454.
Celsus 331 1.
Chaber 165. 187, vgl. Pharisäer.
Chaldäer 74. 481. 496 4. 504 1.
Chaldäisches. Adamsverehrung 355. Bel 310. Dämonen- und Zauberglaube 477. Chald. Religion 477—478. Chald. Gestirnreligion in Rom 522, Aegypten 522, in der Oikumene 523. Priesterschulen 171. 290. Vgl. Babylonisches.
χαλέδριος 498 2.
Chalkadren 498.
Challa (Teighebe) 101 5.
Chanan Hanechba 398.
R. Chananja (Vorsteher der Priester) 431.
R. Chananja ben Chiskia 145.
R. Chanina ben Dosa 139 1. 164 2. 398 1.
R. Chanina ben Theradion 346.
Chäremon, Antisemit 76. 468.
Chelkias 128.
Christentum 1. 3. 41. 55. 56. 85. 91. 142. Erbe d. Judentums 85. 91. Pneumatische Erfahrungen 399. Sakramentsgedanken 461 1.
Chronik, Bücher der Zeit von Esra-Nehemia-Chronik 9. 10. Geschichte des Tempels 99. Tendenzschrift zugunsten des niederen Klerus 105.
Chroniken 44.
Chronisten 45.
Chronographen 45. 72 1. 495.
Chronographie des jüd. Volkes 45. 72.
Chuburfluß 518 3.
Cicero 68. 75. 226.
Claudius, Kaiser 133 1.
Clemens Alexandrinus 19 A. 20 A. 25 1. 26. 28 1. 45. 46. 72 1. 220. 226. 276. 281. 294. 331 1. 359 2.
Commodian 47. 237. 256. 490.
Consilia evangelica 199.
Cumanus, Prokurator 148.
Cuspius Fadus 224 1.

Daevas 492. 498.
Damascius 480 1. 519 3.
Damaskus 15.
Damaskusschrift 15 f. Fundort 15 5. Literatur 15 5. Verwandtschaft mit Test. Levi 16.
Dämonen (vgl. Engel, Satan und Dualismus). Dämonenglaube 336—342. Wiederaufkommen des D.glaubens 336, erstarkt im späthell. Judentum 337. Herkunft der D. 335 f. Wesen der D. 337—339. Zauberpraxis 339 f. D.opfer 338 2. D. und Totengeister 305. 338 1. Dämonaustreiben 339 f. D.verehrung der Heiden 305.
δαιμόνιον (Schutzgeist) 324.
δαίμονες (*δαιμόνια*) 337 f.
Daniel. Zeit 11. Inhalt 11. Stilgattung 11. Kommentare und Literatur 11 2. Jahwename 11 3. Bußgebet (9 4—19) aus späterer Zeit 11. Gebet Asarjas im griech. D. 37 2. Die Aionen 243 f. Der Betagte 257. Auferstehung 471. Herrschaft des Volkes 216. „Der Mensch" 265 ff. Die „Wächter" 322 2. Wahnsinn Nebukadnezars 496. D. als Geistesträger 395 f.
Dankgebete für Gutes und Böses 371.
Darius 497 1.
David 20. 37. 223. 226. 361. 362. 501.
Dekalog bei Philo 121.
Demavend, Berg 516.
Demetrius, Chronograph 9. 20. 72 1. 435.
— I, Brief des 17 A.
— II, Brief des 17 A.
— Phalereus 28.
— Eukärus 125.
Dendera 522.
δεσπότης, vgl. Name Gottes.
Deuteronomium 44. 63.
δευτέρωσις τ. ν. = Mischna 155 4.
Diadochen 30 1. 473.
Diasporajudentum (vgl. Bürgerrecht und Judentum). Entstehung 61. D. in Babylonien 60. 62. 70, Persien 70, Aegypten 60. 61. 63. 70, Medien 61. 62, Assyrien 62, Hyrkanien 62, Kleinasien 68, Cyrene 69. 89, Griechenland 69, auf den griech. Inseln 69, Rom und Italien 69 f. Großstadtbevölkerung 432. Rechtliche Stellung des D. 64 f. 89 f. 133. 433. Gesetz 127—130. 133 f. Sabbatheiligung 128. Propaganda 79 f. 434. Exklusivität 85. 92. Verhältnis zum palästin. Judentum 432—437. Der „Glaube" des D. 433 f. Goldene Zeit des D. 66. Sonderrechte 64. 68. Verhältnis des röm. Staates zu den Juden 66. 69. 90 1. Austreibung aus Rom 69. Verzeichnis der Verbreitung des D. bei Philo 68. Rückwirkung des palästin. Judentums auf das D. in national-religiöser Beziehung 89 ff. Vergeistigung des Gottesgedankens in der Eschatologie 434. Sprache 434. Tempelkult 434 f. Zeremonien und Feste 435. Wallfahrten nach Jerusalem 111 f. Proselyten (s. d.) 435. Literatur des D. 435 f. Weltgeschichtl. Bedeutung des alexandr. Judentums 436 f. Bedeutung der LXX 437. Einfluß der griech. Religion 484.
Didache 40. Die beiden Wege 40.
Dinkard 491. 507 3.
Dinur, Fluß, 323 1.
Dio von Prusa 356 1.
— Chrysostomus 504 1. 520 5.
Diodor 26 1. 61. 91. 100 3. 326.
Diogenes Laertius 510 3. 511 1. 514 1.
Dios 163 4. 495.
Diphilus 276. 294.
διψυχία 418 f.
Diskussionen, juristische 42.
Dogma 158. 192. Das monotheische D. 192. Die Jenseitsvergeltung als D. 192 f.
Domitian 36.
δόξα 346.
R. Dosa 230.
Drache, vgl. Satan und Iranisches (Azi Dahaka).
Dreiteilung der Erde 494.
Drujas 492.
Dualismus 251 ff. 331—336. 514 (vgl. Engel, Satan, Dämonen). Kampf Gottes mit dem Teufel 252 ff. D. bei Jesus 253. D. bei Lukas 253. D. im Joh.-Ev. 253. 335 3. Mythologische Einkleidung 331. Gefallene Engelwelt 332 (vgl. Engel). Mastema (vgl. Satan) 333 f. Beliar (vgl. Satan) 334 bis 335. D. in der Tiervision des I Henoch 333 f. D. und Dämonenglaube (s. d.) 337 bis 342. Geordnetes Reich des Bösen 340 f. Einwirkungen des D. auf den Glauben 341 f., Vereinigung des pers. und griech. D. 515, in der iranischen Eschatologie 507 ff. 513 f. Kampf Ahura Mazdas mit Angra Mainyu 507 f. Unterschiede zwi-

schen dem jüd. und pers. D. 514 f. Abhängigkeit des jüd. D. vom iranischen 515 ff.
— von Leib und Seele 402. 436 1. 441. D. von Geist und Materie 441. 455. D. von Gut und Böse 455.
— guter und böser Geist (iran.) 520 4.
Dudael 332 4.
Dynameis bei Philo 351 f. 453. 520 1.

Ea 492.
Ebioniten 456 1. 460 3. 462. 465.
Echenaton 480.
Eden 489 (vgl. Paradies).
Edgar-Papyri 64.
Edomiter (Edom) 10. 61. 214. 218. 324.
Ehe. Reinheit der E. 93. Heiligkeit der E. 427. Verbot der Mischehe 93. 103. Beschneidung nötig vor der Ehe mit Jüdinnen 93. Einschätzung der E. bei den Rabbinen 428 f. E. bei den Essenern 458.
Ehescheidung 428.
Ehrfurcht der Frommen vor Gott 373. Ergebenheit gegen Gott 374 f.
Eidesverwerfung der Essener 464.
Einsiedler, vgl. Therapeuten.
Ekstase 395. 398 f. 449 ff. Prophetische E. bei Daniel 395 f., im IV Esra 396, Ascensio Jes. 396, bei den Rabbinen 398 f. Ekstatisches Erheben der Seele zu Gott 519.
El-chasai 309 2.
El Eljon 311.
Eldad had-Dani 237 f. 490.
— und Medad, das Buch 46.
— und Medad (vgl. Gog) 220. 285.
Eleazar, Levit 45.
— Schriftgelehrter 166 2. 185 1.
R. Eleazar ben Anania 84 4.
R. — ben Arach 418.
R. — ben Asarja 139. 214. 257 3. 289. 299. 350. 378.
R. — Hakkappar 272 1. 413.
R. — ben Modein 88. 198. 226. 245 4. 281.
R. — ben Zadok 245 4. 370.
ἐλεημοσύνη. vgl. צְדָקָה und Wohltätigkeit.
Elephantine, Urkunden von E., 56 1. 62. 63 (vgl. Tempel). Judenkolonie von E. 480. Palästin. Götternamen in den Urkunden von E. 63 2.
Elias 46. 122. 237. Wiederkehrender E. 232 f. 249. 513 1.
Eliasapokalypse 46. Zeit 46. Literatur 46.
R. Eliezer 188 3. 247 1. 367 2. 370. 424 4.
— — ben Hyrkanos 85 1. 178 4. 220. 234 3. 237. 248. 275. 289. 370. 378. 390. 399.
— — ben Jakob 390.
— — der Große 85 1.
R. Elischa ben Abuja 95. 258. 354. 356. 367 2.
Elkesaiten 456 1. 460 3. 464 4.
Elohim 351.
Eltern, Verhältnis von E. und Kindern 426.
Engel (vgl. Geister, Dämonen). Engelfall 244. 251 f. 332 f. 406. 491 f. Nachkommen der gefallenen E. 252. Asasel (s. d.) und Semjaza (s. d.) 251. 263. 309. 332. 491. Oberhaupt der bösen Geister, Satan (s. d.), Mastema 252 ff. (vgl. Satan). Gericht über die E. 251 f. E. Jahwes 320 1. 331. Engelglaube in der älteren Prophetie 320, in der exil. und nachexil. Zeit 320, bei Ezechiel 320, Sacharja 320. Angelologie des späthellenist. Judentums 320—331, fremder Einfluß 499 f. Wesen der E. 321 äußere Gestalt 322, Strafengel 252, 333 f., böse E. 332 ff., Herkunft der bösen Geister 335 f., E. und Monotheismus 329, E. im Volksglauben 329 f., Engelkult 330 f. Gegenströmungen 331. E. als Offenbarungsträger 396. E. und Sterne 321 f. 504. „Wächter" 322 f. 339. 496 4. 499. „Gottessöhne" 321. „Heilige" 321. „Geister" 321. Elementargeister 323 f. 449 1. Schutzengel der Menschen 324, der Völker 324 f. 499 1. Engelfürst 505. Vier höchste E. 326. Erzengel 325 ff. 499. Kerube 322. 325. „Völkerhirten", „Aelteste" 326. 499 1. 504. „Weltregenten" 504. Engelklassen 326 f. Engelgruppen (4, 7, 12, 24, 72) 500. Michael 258. 324. 325. 326. 327. 329. 330. 331 1. 340 4. 341. 408. 500. Gabriel 325. 326. 328. 331 2. Uriel 237. 323. 326. 328. 329. 330. Raphael 325. 326. 328. 330. Jeremiel 325. 328. Phanuel 326 2. 328. Raguel 325. 328. Samuel 328. Sarasael 329. Saraqiel (Zidqiel, Zadaqiel) 325. 329. Σαριήλ 325 2.
Enmedoranki (Euedorachos) 491.
ἐνθυσιασμός 449.
Ephesus 64.
Ephraem 45.
Epiphanius 353. 460 3. 461 1. 462 2. 464 1.
Epochen, vgl. Weltdauer.

Erbsünde 406.
Erbtod 407.
Erde, ebene 517.
Erden, Die sieben 500.
Erhabene, Der 312.
Erstgeburt 101.
Erstlinge 101.
Erzengel, vgl. Engel.
Erziehende Gerechtigkeit Gottes 385 ff.
Erziehungsstrafe 385.
Erzväter, s. Patriarchen.
Esau 13. 15. 218.
Eschatologie, vgl. Apokalyptik, Gericht, jens. Vergeltung, Messias, Paradies usw. 19. 47. 289—301. 435. 488. 500 f. Vergeistigung der E. in der jüd. Diaspora 434. E. der Essener 463 f. Persische E. 506 ff. Fremde Einflüsse auf die jüd. E. 500 ff.
Eschmun 350.
Eselskult der Juden 76 1.
Esra 36. 37. 44. 56 1. 60. 62. 233. 404. 471. Urheber des Tempelkultes 100, erster Vertreter des Schriftgelehrtentums 100 1. 162, nicht Verfasser des Pentateuchs 143.
IV Esra. Uebersetzungen 35. Originalschrift 35. Inhalt und Einleitung 35 f. Zeit 36. Sieben Visionen 35 f. Adlervision 36. 288, Menschensohnvision 36. Wiederherstellung der hl. Schriften durch E. 36. 201. Text, Uebersetzungen und Literatur 35 1. 2. Salathiel Verfasser der ersten Visionen des IV E. 37. Priorität des E. gegenüber II Baruch 37. IV E. ursprünglich Salathielapokalypse 37 1. Zahl der hl. Bücher im IV E. 147. Der Glaube im IV E. 195. Dieser und jener Aion 245. Weltgericht 257. 259. Menschensohnvision 264. Zwischenreich (Adlervision) 288. Ungewißheit der Frommen über Gottes Gerechtigkeit 386. Böser Trieb 404 f. Adams Fall 407.
Essener 5. 34. 270 1. 273. 444. 456—465. 468. Entstehung der Sekte der E. 456 f., beteiligten sich nicht am Tempelkult 113. 461, verwarfen das Tieropfer 113. 461. Weissagende E. 398. 462 5. Fatalismus der E. 405. Religiöser Orden 457. 459. Bes. Eigentümlichkeiten 457 ff. Verwerfung der Ehe 458. Regelung des Eintritts in den Orden 458. 462 f. Beziehung zu den Pythagoreern 458 f. Sakramentskult 460 f. Waschungen 460. Gemeinsame Mahlzeiten 460 f. Heilige Schriften 462. Essenisches in der jüd. Literatur 462 1. Eschatologie 295. 463. Sonnenverehrung, Verwerfung des Eides und des Salböls 464. Enthaltung von Fleisch und Wein (?) 465. Einfluß auf die Religionsgeschichte 465.
Ἐσσηνοί (Ἐσσαῖοι) 457.
Esther 31. 495.
—, Buch. Entstehungszeit 10. Uebersetzung 31. Zeit der Uebersetzung 31. 89 1. 145 1. Zusätze 31. 32. Zeit 31. Estherlegende 31. 495. Purimfest 495.
Ethik. Partikularismus der jüd. E. 134 f. 409. Kasuistik und Uneinheitlichkeit 137. 409. 416 f. Kleinlichkeit 137—139. 409. Negativer Charakter 139—140. Grundcharakter 423 f. Beispiele von weitherzigerer Auffassung 137. Wahrhaftigkeit 140. 409. 419 f. Wohltätigkeit 140 f. 409. 424 f. Ueberschüssige Leistungen 417. Gemiluth Chasadim 417. Gute Gesinnung (ἁπλότης) 418 f. Nationale Pflichten 421 f. Verfeinerung des sittl. Urteils 422 f. Mangel an Heroismus 423. Verhältnis von Eltern und Kindern 426, Mann und Weib 426 f. Ehe (s. d.) 427 ff. Freundschaft 429. Scheu vor sexueller Unreinheit 425 f. Gelehrte, Lehrer und Schüler, Handwerker, Bauern 429—431. Handel 431. Obrigkeit (heidn.) 431. Furcht Gottes 414 f. Moralliteratur der Diaspora 136. Ethik des Pharisäismus 140. 410. Jüd. E. und E. des Evangeliums 414. Uneigennützigkeit des sittl. Handelns 415 f. Triebkräfte der jüd E. 410—414. Religion und Sittlichkeit 414—416. Ethischer Pessimismus (böser Trieb) 402 ff. Utilitarismus 410 f.
—, christl., Verengung im Johannesevangelium und den Johannesbriefen 135.
Eudemos v. Rhodos 480.
Euedorachos (Enmeduranki) 490 f.
Euhemerismus 305.
Eulaiosfluß 62.
Eupolemus, Chronograph 9. 10. 20. 21. 22. 72 1. 74 1. 435. 494. 495.
Pseudoeupolemus 12.
Euripides 25. 73. 294.
Eusebius 9. 12. 19 A. 20. 20 A. 21 A. 22. 25 1. 25 4. 28. 29 1. 33 1. 34. 62 5. 74 1. 128 1. 136 2. 138 1. 146. 147 1. 173 2. 174. 224 1.

240 7. 265. 268 1. 309 2. 316 1. 345. 351. 359 2. 421. 425 2. 426 1. 456 1. 457 1. 458 1. 460 4. 463 2. 465 1. 494. 495. 496 4.
Eva 23. 44. 352. 406—409. 493.
Evangelien 40. 59. 133. 180. 187. 341.
Ewige, Der 311.
Exegese der Rabbinen 154 f. 160. 7 Regeln der E. 155. 160. 13 Regeln der E. 160. Alexandrinische E. 160 f. Philos Exegese 161. E. der christl. Kirche 161. Allegorische s. Allegorese.
Exil 1. 37. 56. 60. 61. 62. 97 f. 481.
Exklusivität 55. 393 f. 456. 485.
Ezechias 64.
Ezechiel 8. 20. 471. 520 5. Auferstehung der Toten 471. Der „Wagen" 356. 520 5.
—, Tragiker 25 4. 435.

Fackeln, sieben 500.
Fälschungen (griech. Autorenzitate) 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 73, Abfassungszeit 25 2. 4. 5, Art der F. 25, Inhalt 25, Fundort 25 1. 3. 4.
Fanatismus 10. 374. 414. 440.
Farwardigân = Purim (?) 495 1.
Fasten 179 f., Fasttage 179 f., Versöhnungstag als Fasttag 179, Quellenzitate 179 5. 6. 7.
Fatalismus 405. 463.
Felix 224 1.
Festordnung, mosaische 126 1.
Festus 224 1.
Feuer des Westens 498.
Feuer, höllisches, vgl. Zustand nach dem Gericht.
Feuerstrom 498.
Fleisch 398 f. 405.
Fleischgenuß der Essener 465.
Florilegien 19. 73.
Fluchgebet gegen die Christen, vgl. Schmone-Esre.
Flutmensch 491. 492 f., Fl. u. Noah 492.
Flutsage 492 f.
Freiheit 375. 448 2.
Freimut (παρρησία) 448.
Freude (χαρά) 448 2.
Freundlichkeit 423.
Freundschaft 429.
Friedenskönig, vgl. Messias.
Fromme 3. 13 f. 56 f. 58 f. 97 ff. 183—190. 358—394, Fr. und Gottlose 183 f., Fr. u. Gelehrte 184, Pharisäer u. Sadduzäer 185—187, die Märtyrer 189 f., Herrschaft d. Fr. 184, Bewährung in Drangsal 195 f., Name der Fr. präexistent 324 1. 350. Ewiges Leben nur der Fr. 275—278. Der Fr. und die Natur 368 f., Gebet der Fr. 365 ff., mystisches Verhältnis der Fr. zu Gott 334—399, Gerechtigkeit der Fr. 387 f. Selbstgerechtigkeit der Fr. 391. Unsicherheit der Fr. 392—394.
Frömmigkeit 3. 4. 13. 16. 35. 40. 55 f. 57 f. Buchfrömmigkeit 118. 152. 159 f. Kultische Fr., Fr. der Priester 99—101. Veräußerlichung der Fr. im Opferkult 99 f. Fr. der Laien 101. 114 f. Fr. und Bildung 164 f. 184. Fr. in den Psalmen 104 ff. Fr. der Diaspora 108. Fr. der Observanz 108 f. Inhalt der Hoffnungsfrömmigkeit 211 ff. Gebetsfrömmigkeit 365 ff. Gesetzesfrömmigkeit 387 f. Sündenbewußtsein in der jüd. Fr. 388 ff. Disharmonie der jüd. Fr. 393 f. Verdienst- und Lohngedanke 387. Bedeutung des Glaubens für die Fr. 193 ff. 447 f. Ekstatische (Mysterien-) Frömmigkeit 450 ff. Fr. Philos 450 ff. Hellenische Fr. 449. 452.
Fulvia 81
Fünfzigster Tag, Feier des — 467.
Fünfzig, Heiligkeit der Zahl — 468.
Furcht vor Gott 374.

Gad 412.
Gajus, Kaiser 440.
R. Gamaliel I 42. 82. 138. 140. 145.
R. Gamaliel II 42. 95. 138. 159. 168. 176. 177. 178 4. 190 1. 205. 226. 240 7. 274 2. 365. 368 1. 378. 393 1. 424.
Garizim 21. 225. 240.
Gaueinteilung 21.
Gathas 226 1. 503. 507. 510 3. 512 1. 518 1. 519. 520.
Gebet zur Ehre Gottes 371 ff. Formuliertes und geregeltes G. 176. Freies G. 105. Privatgebet 365. Gebetsleben 364 ff. Alter der Gebetsliturgie 365. Gebetskasuistik 127. 178 4. Gebet der Synagoge 174 ff. Schma' (s. d.). Schmone-Esre (s. d.). Benediktionen 368 f. Tischgebet 178 f. 368. 426. Bußgebet 4. 390. Religiöser Inhalt des jüd. Gebets 365. Gebete beim Eingang ins Lehrhaus, Reisegebet, G. in

Gefahr, Bittgebete usw. 369 ff. Hochschätzung des G. 176 1. Veräußerlichung des G. 178 f. Magische Gebetskraft des Onias u. a. 398. Zauberkräftige Gebetsformeln 508. Kaddisch, Habinenu- und Alenugebet s. d. Musaph s. d.
Geenna 286.
Geheimschriften der Essener 462.
Gehinnom, Tal 233. 278 1. 286.
Gehorsam (ὑπακοή) 375.
Geist 394 ff. 400 (vgl. Seele. Dualismus). Der G. bei Daniel 395, bei Henoch 395. Wirkungen des G. 395 f. Verhältnis von G. und Weisheit 397. Pneumatische Begabungen im späthellenistischen Judentum 397 f. Die Rabbinen und der G. 398 f. Geistesträger 394 1. 395 f. 399. G. der Kraft 395. G. der Weissagung 395. G. der Einsicht 395 f. Heiliger G. 395 f. Weissagende Essener (s. d.). Spenta Mainyu = Hl. G. 520.
Geist Gottes 341 1. 347—49. 395 f. (vgl. Geist). Engelhaftes Wesen bei Ezechiel 320. Ansätze zur Hypostatisierung im A.T. 348, bei Deuterojesajas 348. G. als Hypostase in der Sapientia Salomos 348, in den Testamenten der Patriarchen 348 f. „Heiliger Geist" 349. 395 f. (vgl. auch Geist).
Geister vgl. Engel.
Gelehrte vgl. Schriftgelehrte.
Gematria 160.
Gemeinde, Zugehörigkeit zur jüdischen G. 77. „Gemeinde des neuen Bundes" 15. „Gemeinde der vollkommenen Heiligkeit", vgl. Damaskusschrift.
Gemiluth Chasadim 417.
Genesis, kleine 13, s. Jubiläen.
Genesissagen 487 ff.
Geniza (der Synagoge von Alt-Kairo) 15 5, s. Damaskusschrift.
Genossen (Chaberim) 409. Verhältnis zum Am-haarez 187 f.
Geographie im I Henoch 499.
Ger (Toschab) 77.
Gerasimus, narratio des. vgl. Zosimus.
Gerechtigkeit (vgl. Gott und δικαιοσύνη), Verhältnis von G. u. Barmherzigkeit 385 bis 387.
Gericht, das große 257 ff. (vgl. auch jenseitige Vergeltung). Gott als Weltrichter 257. Der Betagte 257. Gerichtsbücher 258. Gerichtswage 258. Erkennungszeichen der Frommen und Gottlosen 258 f. Die „Mittleren" 259. 393. Der Schreiber (Metatron) 258. 353 f. Mechanische Gerichtsvorstellung 259. Zustand nach d. G. 275—280 (s. d.). Individuelle Bedeutung des großen Gerichts 292 f. Sittliche Triebkraft des großen G. 413 f.
Gerichtsbarkeit der Priester 100.
Gerichtsgedanke 202 ff. (vgl. Zukunftserwartung, nationale Hoffnung), im Islam 202, in der iran. Religion 202. 507 ff., in den hellenistischen Religionen 203, im Judentum 204 ff. G. und die nationale Hoffnung 204 ff. Tendenz der Entwicklung 206 ff. Universelle Ausdehnung 207. Wendung ins Geistig-Ethische 208. Wendung zum religiösen Individualismus 208 f. Fremde Einflüsse 209. Hemmungen 209 ff. Inhalt der Hoffnungsfrömmigkeit 211 ff. Psychologie der Apokalyptiker 211—213. Literatur 202 1.
Gesang im Kultus 104 ff.
Geschlechtssünden 425 f.
Gesetz 3. 9. 14. 18. 34. 39. 56 1. 63 2. 98 ff. 119 ff. 387 f., bei Jes. Sirach 119. Freude des Juden 119 f. Hochschätzung des G. 119 f. Hypostatisierung des G. 121. Präexistenz des G. 121. Verherrlichung des Gesetzgebers Moses 121 (vgl. Gesetzgeber). G. als Zeremonialgesetz im palästinens. Judentum 122—127. G. enges Bündnis zwischen Religion und Sitte 123. Gesetz und Sittlichkeit 134—137. Ausbau des Gesetzes im späthell. Judentum 124 ff., in der Diaspora 127—130. Allegorische Deutung 129. Tabuglaube als Grundlage des G. 129. Halten des G. als Gehorsamsübung 130. Gesetzeserfüllung und Gerechtigkeit 387 f. Gesetz und Recht 130—134. Schuldenerlaß 131. Prosbol 131. Sabbatjahr 131 f. Deutung des G. bei Philo 439 f.
Gesetzgeber (vgl. Gesetz u. Moses) 462. 463. 485. Gesetzgebung 34. 98 ff. 102. 118. Legenden über die G. 120.
Gesinnung, gute 418.
Gestirndienst heidn. (s. -religion, Astrologie) 306.

Gestirne als Engel 321. 504.
Gestirngötter, sieben babyl. 499.
Gestirnreligion (s. Astrologie) 477. 478. 511 1.
Gewissen 300.
Giganten 492.
Gilgamesch 491. 493.
Gilgameschepos 238. 494. 518 3.
Glaube, Begriff des Gl. 193—196, im Diasporajudentum 194 f. 433 f., bei Philo 194 f. 447 f., im paläst. Judentum 195 f. Abraham als Vorbild des Gl. 196. Gl. an den „gegenwärtigen" Gott 362 ff. Vorsehungsglaube des Judentums 364. 374 f. Gl. an die Güte Gottes 382 ff., an die Gerechtigkeit Gottes 379 ff., an die Strenge Gottes 384. Gl. unterscheidet Israel von den Heiden 193 ff. 388. Paradoxie des wahren Glaubens 447 f.
Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus 486 1. 518 3.
Gnomologien 25. 73.
Gog, Weissagung G. v. Magog 219 f. 230. 231. 248. Verbreitung 219 f. Literatur 220. Alexandersage 220. G. König des Nordens 220. Eldad und Medad-Weissagung 220. Dauer des Gerichtes über Gog 248.
Gott, Einheit Gottes 158 3. Allmacht 384. Barmherzigkeit 381 ff. 384. 385 f. 387 f. 393. Ehre 366. 371 ff. 416. Erhabenheit 384. Furchtbarkeit 373 f. 384. Gerechtigkeit 385 ff. Gnade 374. 380. 385 f. 387 f. Güte 382 ff. 387 f. 392. 448. Herrschaft 366. 371 f. (vgl. nationale Hoffnung). Name, vgl. Name. Regiment 364. 371. G. der Väter 361 f. Vorsehung 364. G. Erscheinung (παρουσία) 361, der Geschichte 361—364, als König 375—377, der „gegenwärtige" 362—364, als Schöpfer 358 bis 360, als Vater 377—378, als Weltrichter 257. 360 f. (vgl. Gericht). Gottesbegriff in der griech. ideal. Philosophie 446. Gottesfurcht, vgl. Sittlichkeit. Gottesvorstellungen, Neigung zur Abstraktion der 314 f. Vergeistigung der Gottesvorstellungen 316 ff. 434. 474.
Gott des Himmels 312.
Gott, verborgener 230.
Gottesdienst, vgl. Kultus.
Gottessöhne, vgl. Engel.
Gottlose, vgl. Fromme. Ort der G. Scheol (Hades) 286. Gehenna 286. Höllische Finsternis (iran.) 518.
Gottvertrauen (vgl. Glaube) 104 f.
Götterberg 489.
γραμματεύς (vgl. Schriftgelehrte) 162.
Griechentum 18. 30. 72. 422.
Große, der (Gott) 312.
Großstadtbevölkerung 432.
Güte (der Menschen) 423. Güte Gottes, vgl. Gott.
Güter, geistige 366.
Gütergemeinschaft 457.
Gymnosophisten 468.

Habinenugebet 178 3. 224 2. 227. 367 3. 4.
Hades 253 2. 286. 293 f. 334 1. 401. 518.
Hadrian 1. 205.
Haggada 13. 14. 15. 21. 22. 23. 39. 42. 43. 45. 74. 87. 109. 158. 340. 420. Entstehung der H. 158 f. 408 f.
Hahn, heiliger 498.
Halacha 42. 43. 157.
Halachoth vom Sinai 157.
Hallel 364 2.
Hand Jahwes 343 1.
Handauflegung, s. Ordination.
Handel 431. 433. 463 2.
Handwerkerstand 430.
Hannas, Hohepriester 116 1. 186 2.
Harut und Marut 492.
Hasmonäer 125.
Haus des Buches = Volksschule 182.
Haurvatat und Ameretat 492.
Hegesipp 268 1. 316 1. 461 1.
Heidentum 16. 23. 31. 63. 79. 392 Beurteilung durch das Judentum 304 ff. Zwei Richtungen der Beurteilung 304 f. H. als Unrecht 305. Verehrung toter Bilder 305. Dämonenkult 305. Gestirndienst 306. Werturteile 306 f.
heilig = unrein 147.
Heilige, der 312.
Heiliger Geist, vgl. Geist und Geist Gottes.
Heiligkeit des Tempels 94 f., der Stadt Jerusalem 94 f.
Heiligung des göttlichen Namens 416.
Heilsgewißheit 196—198, in der Synagoge 197 ff. Keine Bürgschaft für die H. 197. H. und Beschneidung 197. H. und Opferkult 197 f. H. und Gesetzerfüllung 198.

H. und überschüssiges Verdienst 198. H. und gute Werke 199.
Hekatäus 26. 27. 29 4. 40. 61. 91. 99. 100. Ps.-H. 26. 27. 61. 64. 65. 72. 192. 205. abhängig von Hekatäus 25—27. Fragmente 26. Zeit der Fälschung 26 f. Literatur 26 3.
Helena v. Adiabene, Proselytin 81.
Heliognostici 464 1.
Hellenische Religion 483 f. Volksreligion 290. 483. Religion der Gebildeten 483. Mysterienwesen 483. Dualismus zwischen Seele und Leib 483. Ethik 483 f. Einfluß auf das palästinische Judentum 484, auf das der Diaspora 484.
Heman 9. 10.
Hemerobaptisten 461 1.
Henoch 15. 22. 37. 44. 73 f. 233. 262. 282 f. 328. 350. 487. 491. Himmelfahrt des H. 22. 399 2. 491. 519. Erfinder der Astronomie 73 f. Fabelhafte Reisen des H. 74. 491. 499. Geistesträger 395. Begleiter des Messias 262. H. als Menschensohn 353 f., als Urmensch 353 f., als Schreiber (Metatron) 353 f. 491. H. und Zarathustra 491. H. und Nannakus 493 1. Fremder Ursprung der H.-Sagen 490 ff.
Henoch I (äthiopischer). Ueberlieferter Text 12. Inhalt 12 f. Einteilung 12. Verfasser 12. Zeit 12. Ausgaben 12 1. Eigenart der Bilderreden 13. Literatur 20. Auferstehung 270 f. Dieser und jener Aion 244. Ewiges Leben 276. Engelfall 332 f. Herrschaft des Volkes 216. Fromme und Gottlose 183. Noachitische Interpolationen 13. Preis der Weisheit 344. Tier- und Wochenvision 183. Sakramentale Anschauungen 200 f. Universalismus 83. Zwischenreich 287 f. Vergeltung nach dem Tode 293.
Henoch II (slawischer), Zeit 22. Inhalt 22. Jüdischer Charakter 22. Nicht essenisch. Ursprungs 22. Herkunft 22. Uebers. 22 1. Textbestand 22 1. Aegypt. Einfluß 485. Adamssagen 352. Aionen 244. Paradies 488 f. Geographische Schilderung 499. Preis der Weisheit 345. Tempelkult 112. Universalismus 83. Weltschöpfung 497 f.
Herakles 494.
Heraklit 73. Ps.-H. 4. Brief des H. 163 3. 359 2.
Hermes als Metatron 354, als Seelengeleiter 354.
Hermetik, gräkoägyptische 521 f., bei Philo 522. Corpus hermeticum 522.
Herodes 13. 21. 23. 24. 27. 39. 42. 57. 66. 186. 187. 218. 233 2. 239. 254. 256. 363. 398. H. Politik zugunsten des Judentums 66.
Herodes Agrippa 39. 120. 225.
Herodot 63 2. 485 1.
„Herrlichkeit" 315. 345 ff.
Herrschaft Gottes 214 ff. 371 ff. 376, in den jüd. Quellen 214, eschatologische Wendung 214 f., verbunden mit der Herrschaft des Volkes 215 ff. (vgl. nationale Hoffnung). Königtum Gottes 376 ff.
Herz, böses, vgl. böser Trieb. Gutes H. 418.
Hesiod 25. 73.
Hethiter 14.
R. Hillel 42. 62. 83. 119. 126. 135 f. 138. 140. 157 f. 164. 166. 167 3. 168. 169. 173 3. 205. 245. 399. 412. 413. 423 2. 424. 427. 429. 430. 431.
Himmel (Bezeichnung für Gott) 314.
Himmel, vgl. Paradies. Sieben (drei H.) 500.
Himmelsbaum 489.
Hinnom vgl. Gehinnom.
Hiob 8. 82. 233. 385. 471. Universalistische Gedanken im Buche H. 82. Die Vergeltung 471.
Hipparch von Nikäa 503.
Hippolyt 47. 281. 460 3. 464 1.
Hiram 163 4. 495.
Hirten, die siebzig, vgl. Weltdauer.
Hiskia 10 4 340 6.
Hiskia der „Räuberhauptmann" 87 3.
Hoffnung, nationale 204 ff. 213 ff. 501 (vgl. Gerichtsgedanke), in der Makkabäerzeit 204, in der herodianischen Zeit 204 f., im neutestamentlichen Zeitalter 205, im Diasporajudentum 206. Nationale Begrenzung der H. 206. Inhalt der Hoffnungsfrömmigkeit 211 ff. Herrschaft (Reich Gottes und des Volkes 213—218), ihre eschatologische Wendung 214 ff. Gott und die neue Welt 217 f. Unterwerfung der Feinde und ihre Vernichtnng 218 ff. Bergung Israels an sicherem Ort 221 f. Der Messias (s. d.) 222—233. Zustände im neuen Reich 233—234. Schicksal der Völker 234 f. Entfernung der Heiden

236—38. Rückkehr der 10 Stämme 237 f. Neubau Jerusalems und des Tempels 238—240. Glückseligkeit der neuen Zeit 240. Religiös-sittliche Gedanken 241 f.
Hofstil, apokalyptisch-messianischer 225 f. 505.
Hohepriester 56 1. 97. 98, tritt an die Spitze des Tempelstaates 98. H.-Liste bei Josephus 166 1. Hohepriesterliche Würde seit Herodes nicht mehr erblich 186. Hervorragende hohepriesterliche Familien 186 2.
„Höhe" 314.
Hölle (vgl. Ort der Gottlosen) 341. 401. 517. Reinigung der Hölle durch Feuer 517.
Homer 25. 29. 73.
Horaz 225.
Hukairya, Berg 489.
Hypostasen 342—357. 452 f. 519 f. Die Weisheit 342—346 (s. d.) 519. Die Herrlichkeit 346 f. Die Schechina 346 f. Das Wort, die Rede, das Sprechen Gottes 347. Geist Gottes 347 ff. (s. d.). Der Logos 345 4. 441. Name Jahwes 349 f. (vgl. Name Gottes). Die Middoth 350 f. Jüdisch-hellenist. Spekulation 351. Philos Dynameis 351 f. 453. 519. Der „Mensch" 352—355 (s. d.). Jüdisch-rabbinische Spekulation 355 ff. 519. Werk des Wagens 356 f. Bedeutung der Hypostasentheologie 357. Berührung mit iranischen Vorstellungen 519 f. Altbabylonische Vorstellungen 519 4.
Hyrkan I 26. 27. 187. 223.
Hyrkan II 17. 26. 62. 167 1. 185.
Hystaspes, Weissagung des H. 226. 248. 281.

Jabez 162.
Jabne 42. 59. 113. 274 2.
Jahwe 56. 100. 177. 342. 343. 351. 371. 372. 375. 437. 482, in den Urkunden von Elephantine 63 2. Tag Jahwes 280 2. Verschwinden des J.-Namens, vgl. Name Gottes. Umschreibung des Namens J. 342 1. 343 1.
Jakim (Alkimos) 166 1.
Jakob 15. 44. 218. 395. 396.
Jamnia 368 1.
Jao, Demiurg 522.
Japetos 494.
Jason v. Cyrene 315.
Ibisverehrung 495.
Idumäa 13. 27 4. 218.
Jeb, vgl. Elephantine.
Jeduthun 10.
R. Jehuda I 289 2. 366 2. 369. 413.
R. Jehuda ben Ilai 188. 289 2.
R. Jehuda Han-nasi' (= Rabbi) 40. 43. 156 1. 181.
Jenseitsglauben, Erwachen des 474.
Jerachmiel, Chronik 44. 490. Zeit 44. Inhalt 45.
Jeremia 36. 44. 233. 239.
Jerusalem, Einwohnerzahl 65. 98 4. Heiligkeit der Stadt J. 94 f.
—, himmlisches 38. 239. 283. 489, himmlische Stadt 285, präexistentes J. 285, beeinflußt durch Stadtbild Babylons 285 1.
Jesaja 44. 46. 396. Vorläufer der jüd. Apokalyptik 243 1. Hypostasierung des Geistes 348. Himmelfahrt des J. 519.
Jesus will nichts von der jüd. Propaganda wissen 84, vom Gesetz 120, kämpft gegen die Gesetzeskasuistik 113, gegen die jüd. Ethik 135, gegen die jüd. Theologen 165. 169, das Fasten 180, dies. u. jen. Aion 245, die Weisheit 346, die Dämonen 337, Name J. als Zaubermittel 340, die Königsherrschaft Gottes 376, Gottvaterglaube 378, Selbstgerechtigkeit der Frommen 391, diesseitige Vergeltung 412, wunderbare Geburt J. 428 3, Zeugnis des Tacitus über J. 205 1.
Jesus Sirach, Zeit 6. Allgemeines 6. Text 6 1. Nennt kanonische Bücher 8. Universalische Gedanken 82. Kultfrömmigkeit 107. Gesetz = Moral 107. Verkörperung der Weisheit Gottes durch das Gesetz 119. Partikularistische Ethik 134, preist die Wohltätigkeit 141. Preis des Gelehrtenstandes 163 f. Fromme und Gottlose 183. Preis der Weisheit 344. Der böse Trieb 403. Die Frau 427.
Indisches, Garuda 498 2. Vischnu 498 2. Vivasvant 490. Yama 490.
Individualismus 4. 54. 115. 208. 289—301. Religiöser I. im Evangelium 455. Entwicklung zum religiösen I. 289 ff. 474. I. in der griech. Volksreligion (Asklepios) 290. I. in Gelehrtenkreisen 290, in den

Mysterienreligionen 290, im späthellenistischen Judentum 291 ff. Verfeinerung in der religiösen Psychologie 300 f.
Inspiration 149. 150 f. 388. 449, der hl. Schriften 149, wird auf die Uebers. übertragen 150 f. Inspirationslehre bei Philo 149.
Jobelperioden 13.
Joch der himml. Herrschaft (= Schma'-lesen) 372. 373.
R. Jochanan (3. Jahrh.) 120 5. 126. 129 1. 156 1. 289 4. 329 1. 370.
Jochanan, Sohn des Nedebai 116 1.
R. Jochanan ben Zakkai 42. 88. 113 1. 138 f. 140. 147. 157 f. 164 2. 165. 168. 178. 182. 188. 197. 205. 214. 232 1. 233. 235 245 4. 247 2. 276. 296. 299. 355 f. 376 1. 390. 398. 408. 418. 423 3. 424. 430.
Johann von Gischala, Zelot 88.
Johannes d. Täufer 178. 180. 391.
Johannes Hyrkan 12. 13. 14. 57. 397.
Johannesevangelium, Dualismus im 515. Verengung der christl. Ethik 135.
Jojarib 10. 185.
Jonas, Buch. Jonaslegende 8. 496. Kultfrömmigkeit 108. Universalismus 82. Zweifel an der Kanonizität 145.
Jonathan, Brief des — an die Spartaner 17 A.
R. Jonathan ben Joseph 188 3.
Jonitus (Jonton) 493.
Joppe 26.
Josaphat 172.
R. Jose 234 3. 248 2. 356. 415 1.
R. Jose ben Jochanan 166 1.
R. Jose ben Joezer 166 1. 167 3. 427.
R. Jose der Galiläer 259. 289. 350. 370.
Joseph 34. 44. 237. 324. 395. 412.
— und Aseneth, Legende v. 24. 45 3.
— bin Gorion (unechter Josephus, Josippon) 32 1. 44. 45.
—, Tobiade 64. 432.
Josephus, Flavius. Leben 38 f. Persönlichkeit 437. Werke 39. Ausgaben 39 1. Literatur 39 3. Unechter J. 44. 45. Aktenstücke 90. Gesetz 120. Kanon 146. Pharisäer und Sadduzäer 187. Mission 81.
Josia 162. 240.
Josua, Hoherpriester 97.
R. Josua 188 3.
— — ben Chananja 95 1. 159 1. 177. 178 4. 215. 234 3. 237. 247. 248. 274 2. 356. 367 2. 4. 370. 430.
— — ben Gamla 181.
— — ben Perachja 234.
Iranisches. Aeshma Daeva 337 1. 488 1. Ahriman (s. d.). Ahuna Vairya 140 2. Ahura Mazda (s. d.). Aion, neuer leidloser 509. Allsamenbaum 488. Ameretat 492. 520 1. Ameshas Spentas (Hypostasen) 479. 482. 492. 499. 500. 519. 520. Apokalyptik (Eschatologie) 479. 480. 506 ff. Apokatastasis 508. 512. Sp. Armaiti 520. Asha Vahishta 520 1. Avesta (s. d.). Azi Dahâka 512. 516. Bahman Yast (vgl. Yast). Bundehesh (s. d.). Bußen und Geißelungen 199 1. Dualismus 480. 482. Erde ohne Berge 517. Farwardigân 495 1. Fravashis 324. Frêdûn 516. Gathas (s. d.). Gayomarth 352. 355. Gayomarthija 355. Gericht durch Feuer 508. Griech. Zeugnisse über die pers. Religion 479. Rind Hadhayôš 285. 513. Hl. Hahn 498. Hamêstakân 288 1. 295 1. 518 2. Haomabaum 513 1. Haurvatat 492. 520 1. Himmels- und Höllenreise der Seele 518 f. Jungfrau als Seelengeleiterin 518. Kanonbildung 482. Kêshvare 500 1. Khshatra 520 1. Kahrkataç 498. Mager (s. d.). Mithra 503 3. Mithrasreligion 55. 481. 519. Mithrasaltäre 500. Monotheismus d. Zarathustra 480. Sp. Mainyu (hl. Geist) 520. Paradies 489. Parodars 498. Iran. Religion 142. 478—483. Verschmelzung mit der chald. Gestirnreligion 481. 482 f. Verwandtschaft mit der jüd. Religion 487 ff. 506 ff. Iran. Religion der jüdischen ebenbürtig 481 f. Saoshyant (s. d.). Sonnenvogel 498. Sraosha 498. Srôsh 517. Schicksal der Frommen und Gottlosen 518. Urmensch 355. Unsterblichkeitsspeise 513 1. Vohumanô 520. Weltbrand 503 f. Wohltätigkeit 140. Yima (s. d.). Zarathustra (s. d.). Zarvan 480.
Isaak 14. Opferung Isaaks 196. 198. 317. 383. 395.
Islam 4. 141. 142. 202. 230. 465.
R. Ismael 274 2. 353.
— — ben Elischa 42. 95. 139. 155 1. 280 1. 356 3. 378. 393.
Ismael ben Phiabi 116 1.

'Ισραήλ 328.
Jubiläen, Zeit 13. 14. Textüberlieferung 13. Uebersetzungen und Literatur 13 1. 14 1. Haggadische Stoffe der Väterzeit 13. 317. Chronologie (Jobelperioden) 13. Einteilung des Inhaltes 13. Kampf der J. gegen die Mischehe 93. Interesse für Opferkult 112. Verlegen mosaischer Festordnung in die Zeit der Patriarchen 126 1. Vergeistigung der Gottesvorstellung 317. Gefallene Engelwelt 332 f.
Juda, Provinz J. 56. 61. Stamm J. 223.
Judas der Galiläer 87 3. 224.
— Makkabäus 11. 12. 29. 31 5. 61.
Judentum (vgl. Diasporajudentum, Bürgerrecht), Juden als Soldaten (s. d.). Verhältnis des pal. J. zur Diaspora 432—437. Grundcharakter des späthellen. Judentums 472. Diesseitsreligion wird zur Jenseitsreligion 471 ff. Einströmen fremder Bestandteile in die Religion des J. 470. 486 ff. Geistige Einheit des Judentums 70 f. Uneinheitlichkeit der Gedankenwelt des J. 472 f. Verfassung des J. 71. Stellung der Außenwelt zum J. 75 f. 91 f. Mission des J., vgl. Mission und Propaganda. Einfluß der griech. Religion auf das paläst. J. 484. Haß des J. gegen die Samaritaner 86 f.
Judithlegende 17. 496. Universalismus im Buche J. 83.
Jugendunterricht 181 f.
Julius Afrikanus 45. 72 1. 224 1.
Jungfrau als Seelengeleiterin 518.
Justin 25 1. 224 2. 226. 228. 230. 232. 268 1. 281. 340 1.
Ps.-Justin 25. 276. 294. 359 2.
Justus von Tiberias 39.
Juvenal 92.
Izates, König v. Adiabene, Proselyt 81.

Kabbala 353.
kabod 315. 346.
Kaddisch 178 3. 215. 224 2. 281. 359. 369. 371. 378.
Kaddisch de-Rabbanan 369 4 f.
Kahrkataç 498.
Kain 411.
Kaiser, römischer 29 3. 431. Fürbitte und Opfer für die r. K. 431.
Kalebiterstamm 61.
Kalender 72.
Kambyses 63.
Kampf Gottes mit dem Teufel und mit dem Drachen, vgl. Satan.
Kanon. Palästinensischer K. Entstehung 8 f. 21. 142 ff. K. bei J. Sirach 8, bei Josephus 146, bei den Essenern 462. Begriff „Kanon" 146—150. „Heilige Schrift" 146 f. Inspiration 149. „Schriften, welche die Hände verunreinigen" 147. Abgeschlossenheit des K. 147. Listen der hl. Bücher 147. Alexandrinischer K. 145 bis 146. Zeit der Uebersetzung, vgl. Uebersetzung des A. T. K. Philos 145. Andere Reihenfolge der Bücher im alex. K. 146.
Kantheras 116. 186 2.
Kardinaltugenden 436 1.
Kenan 74 2. 339. 493.
Kerube vgl. Engel.
Ketzerliste 87 3.
Kiddusch hasch-Schem 416.
Kidinnu (Kidenas) 476. 503.
Kirche, christl., und Philo 439.
—, jüdische (vgl. auch Synagoge) 3. 55. 56. 59. 65. 71. 85. 86. 95 f. 182. 362. 456. 469. Entstehung 76 f. Mission, s. Mission. Ethik 135. Wohltätigkeit Aufgabe der K. 140 f. Die Laien 171—182. Der Jugendunterricht 181 f. Der Pharisäismus 188 f. Die Heilsgewißheit 197 ff. Kennt keine Sakramente 199. „Kirchenstaat" 56 1. Stellung zu den Essenern 456.
Kittäer 14.
Klassen (der Priester, Laien, Bevölkerung) 111.
Klearch 64. 468.
Kleider, himmlische, vgl. Zustand nach dem Gericht.
Kleodemus Malchus 20. 21. 494. 495.
Kleopatra 31. 433.
Klugheit 423.
Kommagene, Inschrift von 516 1.
—, Religion von, Aionvorstellung 516.
Konfuzianismus 142.
König, messianischer, vgl. Messias.
„König des Nordens" 220.
König der Könige 313 2.
Königsherrschaft Gottes vgl. Hoffnung, nationale.
Kopfsteuer 102.
Korachiten 9.

„Kraft", Die (Bezeichnung Gottes) 316 1. Geist der Kr. 395.
Krieg, jüdischer 38. 39. 58. 76. 88. 205, mithradatischer 19 2, marsischer Bundesgenossenkrieg 19 2.
Kronos 494, vieräugiger 322 2.
κτίστης, κτίσας 360.
Kultus (Gottesdienst) 3. 42. 72. Tempelkultus 99 f. 104 ff. 109. K. besteht im Opfer 99 f. K. gipfelt in den großen Festversammlungen 99. Festfeiern im Tempel 111 f., ohne Aufhören durch die Priesterschaft geleitet 100. Kultusfreude in den Psalmen 104 ff. Tempelmusik und Gesang 105. Sängergilden werden zu Klerikern 105. Vorbereitung des Gottesdienstes der Synagogen durch den K. des Tempels 105. Freude am K. verbindet sich mit sittl. Grundforderungen 106. K. in der Diaspora 108. Beitrag zum K. durch Tempelsteuer 109. Laien nahmen direkt am K. des Tempels teil 111. K. in den hell.-jüd. Schriften 112 f. K. wird eingeengt durch Zeremonialgesetz 116 f. Tempelkultus der späthell. Zeit nicht mehr im Zentrum der Frömmigkeit 113. Bestandteile des Synagogengottesdienstes 172—175. Eigenart des Synagogengottesdienstes 175 f. Sabbatgottesdienst in der Synagoge 173. Wochengottesdienste 173 2. Benediktionen im Tempelkult 367 3. Tempelkult der Diaspora 434 f.
Kyriakos, Gebet des 231 1.
κύριος, vgl. Name Gottes.

Lactanz 46. 226. 248. 256.
Laien, vgl. Kirche, jüdische.
Laiengeschlechter 56 1.
Lasterkataloge 421. 426.
Leben Adams und Evas. Inhalt 23. Zeit 23. 23 3. Textbestand usw. 22 f. Literatur 23 1. Ἀιήγησις καὶ πολιτεία Ἀδ. καὶ Εὔας 23 1. poenitentia Adae 23 1. Weissagung Adams an Seth, Text 23 3, spätere Adamsbücher 23 4.
—, vgl. Seele.
—, ewiges, vgl. Zustand nach dem Gericht.
—, seliges in der iranischen Religion 508.
Lebendige, Der 311.
Lebenskraut 489.
Lebensöl 489.
Lebensspeise 489.
Lehre, s. Weisheit.
Lehrer 21. 29. 429.
Lehrhaus 167 3. 168., 169. 369.
Leib (vgl. Dualismus und Seele) 405. 436 1. 442. Hervorkommen des L. aus dem Grabe 511.
Leiden 391.
Leistungen, überschüssige 417.
Leontopolis 30 1. 32.
Leviathan 285.
Levi 9. 13. 15. 109 f. 223. 395. Vorbild des Hohenpriesters 109 f. L. in der Haggada 109. Himmelfahrt L.s 399 1. 519.
Leviten 9. 45. 63 2. 105. Anteil am Opfer 102.
Libertinismus 31.
Lichtei 498.
Logos 441. 453.
Lohn 387 f. 417.
Lysimachus, Antisemit 76. 92.

Ma'amad (Standmannschaft) 111.
Ma'ase Merkaba vgl. Werk des Wagens.
— Bereschith, vgl. Werk der Schöpfung.
Mager 479 2. 481. 482. 504 1. 510 3. 511 1. 519 3. 520.
Mahlopfer 102 2.
Mahlzeiten, gemeinsame (vgl. Sakrament) 200, bei den Essenern 200. 460 f.
Majestät, die große 315.
Makkabäer I, Ursprache 16. Zeit, Textkritisches 16 2. Ursprünglicher Schluß 16 2. Aktenstücke 16 2. 30 1. 67. Zeit des Nachtrags 16 2. Literatur 16 2.
— II, Zweck und Tendenz 31 f. 412. Zeit 31 5. 32. Literatur 31 5. Setzt Aristobulfälschung voraus 29 2. Wunderbare Errettung des Tempels 112. Auferstehung der Gerechten 272.
— III, Zeit 31. Literatur 31 2. Interesse am Tempelkult 112.
— IV, Literarische Form 32. Inhalt 32. Zeit 32.
Makom (τόπος) 316. 519 3, bei den Magern 519 3.
Malkuth Jahwe 214.
Manasse (König) 63. 334. 390.
Mandäisches. Höllenfahrt des Hibil-Ziwa 355 4. Urmensch 355 4. Vorchristliche Form des Mandäismus 461 1.
Manetho 40. Ps.-Manetho 91. 493.

Mann und Weib 426.
Mardochai 31. 495.
Mardochäustag 32.
Märtyrer (Martyrium) 32. 42. 166. 189 f. 374. 463. 471. Auferstehung der M. 270 1.
Martyrium Jesajae 24.
Masbotheer 461 1.
Maßhalten 423.
Mastema, vgl. Satan.
Matanbukus 334 3.
Mechitharisten 23 1.
Megasthenes 468.
R. Meir 156 1. 274 2. 346. 385 2. 417 1.
Melito (bei Eusebius) 146.
Melos, Inschrift von 324.
Menachem, vgl. Messias.
— Essener 398.
— Zelot 227.
Menander 25. 30. 163 4. 495. Pseudo-M. 8.
Mensch, Wesen des M., vgl. Anthropologie.
„Mensch", der (vgl. Messias, Menschensohn, Hypostasen) 352—355. Gestalt des M. mit der Messiasgestalt verschmolzen 352. Der „Urmensch" bei Ezechiel, im II Henoch, in der vita Adae, den Pseudoklementinen 352, bei Philo, Paulus 353. Henoch (s. d.) als himmlischer M. und Menschensohn 353 f. Der „Mensch" in den oriental. Religionen 355. Urmensch und Hadesfahrt Christi 355 4.
Menschensohn 262—268. 490. 521 (vgl. Messias). Präexistenz des M. 263. Weltrichter 263. M. im IV Esra 264, in der Septuaginta 264 f., bei Daniel usw. 265 ff., bei Henoch 13. Der „Mensch" (Barnascha) 266 1. Zwei verschiedene Gestalten verschmolzen in der Gestalt des M. 267 f. Jesus als M. 268 1. M. in der Theologie der Urgemeinde 268 1. Henoch als M. 353 f. Vorgeschichte und fremde Beeinflussung der Vorstellung vom M. 354 f. Name des M. ist präexistent 350.
Messias (vgl. nationale Hoffnung) 222—233, geschichtl. Ueberblick 222 f., messianischer König im Judentum 223 f. 501, bei den Samaritanern (Ta'eb) 224 f., im Römerreich 225 f., divus Augustus, θεὸς σωτήρ 225, im Orient 226. Herkunft des M. 226 f. Name des M. 227—228. Präexistenz des Namens des M. 263 1. Person und Charakter 228—230. Geheimnisvolles Erscheinen des M. 230. Messianische Revolutionäre 224. M. ben Joseph 230—232. Samaritanische Christologie 231. Vorläufer des M. 232. 261 f. Wiederkehrender Elia 232 f. Sohn Gottes 227 f. Der Tröster 227. Erlöser, hellenist. Titel 228. Saoshyant (s. d.). Entstehung des transzendenten Messiasbildes 259 ff. 480. Paradieseskönig 260 f. Friedenskönig 259 ff. Helden der Urzeit als Vorläufer und Begleiter 261 f. Menschensohn (s. d.) 262—268. M. und Yima 490. Messianische Vorläufer Saoshyants (s. d.).
— ben Ephraim, vgl. M. ben Joseph.
— ben Joseph 230—232.
— ben Manasse, vgl. M. ben Joseph.
Metalle = Weltalter = Planeten 504 f.
μετάνοια 389.
Metatron, vgl. Gericht und Henoch.
Ps.-Methodius 493.
Methusalah 491. 493.
Mezuzen 179.
Midrasch 41. 43. Inhalt 43 f. Entstehung 43 f.
Midraschim. Literatur über sämtl. M. und Ausgaben 43 6. Mechiltha (zu Exodus) 43 6. Siphra (zu Leviticus) 43 6. Siphre (Num Dt) 43 6. Bereschith rabba 43 6. Midrasch Klagelieder 43 6. Rabboth 43 6. Pesikta des Rabkahana 43 6. Pesikta rabbathi 43 6. Tanchuma (Jelammedenu) 43 6. Pirke R. Eliezer 43 6. Bereschith rabba major des Mose had-Darschan 43 6. Jalkut Schimoni 43 6. Tehillim 43 7.
Mikra 149. 155.
Milchstraße 284 1. 323 1.
Mildtätigkeit, vgl. Wohltätigkeit.
Minim, Fluchgebet gegen die 177.
Minokhired 488.
Mirjam 467.
Mischgestalten 499.
Mischna 155 f. Zeit 43. Ausgaben einzelner Traktate 43. Anfängliche Ablehnung der schriftl. Aufzeichnung der M. 156. Ableitung der Ueberlieferung von Moses 155. Gleiche Stellung mit der Thora 157. Vgl. Haggada und Halacha.
Mission des Judentums (vgl. Propaganda). Trieb zur Weltmission 77. 433. Prosely-

tengewinnung 77. Propagandaerfolge in der hellen.-röm. Kulturwelt 78 f. Monotheismus des Judentums als treibender Faktor 78 f. Propaganda der Diaspora 79 f. Jüd.-hellen. Zeugnisse f. d. Missionsstimmung des Judentums 80 f. Heidnische Zeugnisse 80 2. Vorarbeit der jüd. M. für die christliche 80 f. Literatur 78 1. Proselytenwerbung in Damaskus und Antiochia 81. Propaganda an Königshöfen 81. Palästinensisches Judentum und M. 81 ff. Gegensätzliche Stellung des pal. Judentums 84 f.
—, christl., Vorbereitung durch die jüd. M. 80 f.
Mithradates 19. 433.
Mönchtum und Kirche 456.
Mondzauber 339.
Monobazus, König von Adiabene 275 1. Preis der Wohltätigkeit 141. Bekehrung 79 4.
Monotheismus 25. 75. 78. 436. 464. 480. 482, im späthellenistischen Zeitalter gefestigt 302 f., in den Schriften des Diasporajudentums 303 f., im palästinensischen Judentum 304. Beurteilung des Heidentums 304 ff. (s. d.). Verständnislosigkeit griech. und röm. Schriftsteller für den jüd. M. 75 3. 304. Jahwename verschwindet 307 ff. (s. d.). Umschreibung des Gottesnamens 310 ff. Neigung zur Abstraktion 314 ff. Vergeistigung der Gottesvorstellung 316 ff. Fremde Unterströmungen im M. 319 f.
Moral, s. Sittlichkeit.
Moses 20. 21. 22. 29. 34. 44. 73. 99 1. 285. 309 2. 361. 362. 404 1. 407. 436 f. 439. 467. 495. Himmelfahrt Mosis 21. 122. 519. Wiederkehrender M. 233. Haggada über M. 121. 122. 296. 328. Tod M. 21. Präexistenz M. 122. Lehrer der griechischen Philosophen 29. 73. M. in der Beurteilung fremder Schriftsteller 91 f. Verherrlichung durch Philo 433 f.
Musaph 217. 371.
Mysten, orphische 459.
Mysterien des Lebens (Therapeuten) 466.
Mysterienreligionen 55. 77 1. 79. 290. 499 ff. Termini der M. bei Philo 451 3. 460 4.
Mysterienvereine 55. 449 4. 462.
Mysterienwesen bei Philo 449 ff.
Namen der Frommen, präexistente 324. 350.
Name Gottes. Verschwinden des Namens Jahwe 307 f. Verschiedene Motive 307 f. Beschränkung des Gebrauches auf dem Tempelkult 309. Zaubermittel 309. Die alten Bezeichnungen Gottes verschwinden 309. Umschreibungen des Gottesnamens 310. Der „Höchste" 310 f. Andere Namen 311 ff. Möglichkeit fremder Einflüsse 519 3. Neigung zur Abstraktion in den Namen 314 ff. Herrlichkeit 315. 346. Schechina 315. 346 f. Kiddusch hasch-Schem 416. Stilistische Vermeidung des Gottesnamens 316. Wechsel von κύριος und θεός 307 1. Der „Name" (שם), der verborgene Namen (Schemchasai) 309. „Name" Jahwes als Hypostase 349 f. κύριος wird N. für Gott 376. Adonai = δεσπότης 376. Gott als „König" 376. Gott der „Herr" 376 f., der „Vater" 377 f.
— Jesu als Zaubermittel 340.
Nannacus 493 1.
Nask. Dâmdât-N. 507. N. Nihadûm 518 1. Varshtmansar N. 517 1.
R. Nathan 338 2.
Nationalreligion 3. 35. 54. 59. 71. 474. Zusammenbruch der N. 474.
Natur in der Betrachtung der Frommen 368 f.
Nazaräer 456 1. 460 3. 462.
Nebukadnezar, Geschichte vom Wahnsinn N. 496.
R. Nechonja ben Hakkana 94. 245 4. 281. 356 3.
Nehemia 56 1. 60. 61. 62. 471.
R. Nehemia 220. 386.
Nephesch 400.
Nero 38. 255. 256.
—apokalypse 38 3.
— in der Eschatologie 38. 218 3. Literatur 218 3.
Neujahrstag (Rosch hasch-schanah) 378 1. Musaphlieder des N. 371. Beziehungen zum babylonischen N. 371 f. Neujahrslied 372. Neujahrsliturgie 372.
Nicephorus 46 1.
Nikodemus ben Gorion 398.
Nikolaus von Damaskus 39. 120. 128 1. 173 3. 187. 223 2. 225, und das Gesetz 120.

Nimrod 24. 481. 487. 493. 494. Nimrodsage 493. N. und Abraham, N. und Zoroaster 494.
Ninive 504.
Noah 44. 333. 491. 492, und der bab. Flutmensch 492, und Zarathustra 491. Noachitische Literatur, s. Henoch I.
Notarikon 160.
νοῦς 449.

Observanz, Religion der 3. 85. 97 ff. 117. 375. 482. 485.
Odhenat 24 3. 38 1. 44 1. 46.
Offenbarung 14. 22. 37. 394. 395. 436, durch Auslegung der Schrift 394, Gottes in der Geschichte 443.
Offenbarungsreligion 436. 440.
Offenbarungsträger 37. 395 f.
Oikumene 2. 3. 70. 523.
Öl 23, des Lebens 284. Verwerfung des Salböls durch die Essener 464.
Onias 30 1.
— III. Hohepriester 127.
— IV. 127.
— der Beter 398.
Opfer. Beschränkung des Opferdienstes auf Jerusalem 97. Hervortreten des O. in der priesterlichen Gesetzgebung 99 f. Opfermahlzeiten werden durch das Tamid ersetzt 100. Nur Priester opfern 100. O. für den Kaiser 431. Verschiedene Arten der O. 101 f. Ablösung der verschiedenen O. 101. O. als Sühnemittel 197 f. Verwerfung des Opferkults durch die Essener 113. 461.
Orden der Essener 457 ff. 468, der Therapeuten 465 ff.
Ordination (durch Semichah) 169. 399 2.
Origenes 38. 45. 147 1. 237. 331 1.
Orpheus 25. 28. 29. 73. 192. 359 2. Orphiker 459. 460 1. Orphische Eschatologie 518. Orphisches Gedicht bei Eusebius 351.
Ossäer 456 1. 460 3. 462. 464 4.

παιδεία 163 f.
Palmyra 46.
παννυχίς der Therapeuten 467.
Panodorus 45.
Panutha (Zornzeit) 240.
Paradies. Aufenthalt der Gerechten 282 bis 285. Lage des Paradieses im Himmel 282 f, Endzeit wird zur Urzeit 283. Jerusalem. Zionsberg, heiliges Land werden zum Paradiesgarten 283. Der Lebensbaum 284. 513 1. Paradiesesstrom 284. Lebenswasser 284. Lebensöl 284. 513 1. Schlachtung des Leviathan und Behemoth 285. 499. 513 1. Himmlische Stadt 285. Paradiesesschilderung bei Henoch 488. 489. Chaldäische und iranische Vorstellungen über das P. 488—490. Paradieseskönig 260 f. 490.
Parodars 498.
Parsismus, s. Iranisches.
Parther 38.
Passah 108. 111 f.
Passahbenediktion 372.
Patriarchen 14. 73. 300. 361. 362. 443.
Paulus, Apostel 26. 31. 40. 42. 46. 68. 75. 81. 93. 160. 181. 182 2. 194. 227. 249. 268 1. 274. 277. 283. 307. 319. 329. 357. 362. 388. 413. 430. 452 2. Anknüpfung an die jüd. Mission 80 und d. Gesetz 120 f. 133. Exegese 161. Dieser und jener Aion 245. Zwischenreich 288. Glaube und Werke 300. Seelenschlaf 296. Religiöse Psychologie 300. Der Urmensch 353. Die „Elemente“ 323. Der Teufel 335. Die Dämonen 337. Paradiesentrückung 356. Die Gerechtigkeit 387. Der Pharisäismus 391. *πνεῦμα* und *σάρξ* 405. Lasterkataloge 421. Die Ehe 428 f. Griech. Beeinflussung 484.
Pentateuch (vgl. Thora und Uebersetzung) 18. 27. 34. 42. 439. 462. 463.
Perser 481. 482.
Persisches (vgl. Iranisches). Bekehrung (tôbe) 468. Sufis 468.
Persisches Reich und Judentum 481.
Peruschim, vgl. Pharisäer.
Pessimismus, ethischer 402 ff.
Pflanzenkost der Essener 465, der Therapeuten 467. 468.
Phanes 498.
Pharisäer (Pharisäismus) 14. 40. 58. 59. 125. 180. 184 f. 223 2. 391. Bedeutung des Namens Ph. 185. Entstehung der Sekte der Ph. 187. Chaber und Am-haarez 187 f. Verweltlichung der Ph. 125. Ph. und Am-haarez 165. Ph. und Essener 457. Ethik des Pharisäismus 140. 410. Ph. und jüd. Kirche 188 f. Ph. und Sadduzäer 126. 186 f. Willensfreiheit 405.
Pharos 27 4.

Phiabi 186 2.
Philaster 464 1.
Philemon, Zitat 25 4. 276, 294.
Philo von Alexandrien 435—455 (vgl. auch das Stellenverzeichnis). Leben 33. Schriften 34 f. Ausgaben 33 3. Literatur 33 4. 34 f. 438 1. Reihenfolge der Hauptwerke 35. Pseudophilonische Literatur 44. 45. Charakteristik seiner Person 454. Weltanschauung und Bildung 440 f. Lebenshaltung 443 ff. — Aegyptischer Einfluß 453. 485. Angelologie 442 9. Anthropologie 441 f. Beurteilung des Heidentums 306 f. Dekalog 121. Dynameis 351 f. 453. 520 1. Ekstase 449 f. Eschatologie 294 f. 442. 443. Essener 456 ff. 460 3. Ethik 445. Gesetz 120 f. 439 f. 440 1. Gesetzestreue 439. Glaube 194 f. 447 f. Gottesbegriff 446 ff. Gottesnamen 351. Hermetik 522. Hypostasenlehre 452 ff. Inspiration der Hl. Schrift 149 ff. Intellektualismus 448. Iranische Beeinflussung 520. Kanon 145. Logos 345 4. 441. 453. 520 1. Mission 80. Moses 122. 439. Mystagoge 438 f. Mysterienwesen 450 ff. Platon, Philosophie 449. Proselyten 80. Psychologie 441 f. Religiöse Psychologie 300. 447 ff. Theologie 170 f. 445 ff. 452 ff. Therapeuten 465 ff. Tradition 159. Urmensch 353. 465 1. Weisheit 345. 520 1.
— Byblius 322 2.
Philosophen 29. 33. 73. 78. 163. 243. 337. 440. 467. 474.
Philosophie 78 f. 436. 449. 451. 452. 455. 463.
φίρις 498 2.
Ps.-Phokylides 29. 30. Zeit unsicher 29 f. Inhalt 29.
Phönix 498.
Phönizisches. Eschmun 350. Συδυκ 350. 519 4. Μισωρ 519 4. Hypostasierung des Namens einer Gottheit 350. Kosmogonie 519 4. Weltenei 498.
Phrygische Flutsage 493 1.
Pindar 73.
Pinehas 107.
Pirke Aboth (Mischna Traktat) 42 (Literatur 42 4).
— —, Traditionskette 157.
Planeten 500. 504. 505.
Plato 453 5. Zwölf babyl. Monatsgötter bei Pl. 326 3. Mythus vom Urmenschen 353. Bei Philo 436. 440. 441. 449. 465 1. Weltenjahr 498.
Plinius 220. 238. 456 1. 457 4. 458 1. 498.
Plutarch 288 1. 479. 481 6. 498 1. 507. 510 3. 514 1. 515 1. 517. 520.
Poimandres 355.
Pollio (Abtalion) 57. 154. 157. 166. 168. 173 3.
— C. Asinius 225.
Polygamie, vgl. Ehe.
Polytheismus 25. 305. 433. 499.
Pompejus 16. 26. 363. 412. 481.
Pönitentia Adams 23 1.
Poppäa, Proselytin 81.
Populareth ik, stoisch-kyn. 422. 441. 445
Popularphilosophie, stoisch-kyn. 78.
Porphyrius 468.
Poseidonius 477. 522.
Prädestination 374. 463 f.
Präzession der Sonne 503.
Priene, Inschrift von 225. 506.
Priester 97 ff. Zahl der Pr. in der Exulantenliste 98. Klerus und Laien 99 f. Verweltlichung der Pr. 101. Gerichtsbarkeit 100. Eindringen von Laien in den niedern Klerus 100. 105. Polemik gegen die Pr. 115 f. Priesterklassen 185 1. Pr. der Essener 460 f. Abgaben an die Pr. 101 f. 110 f. 116 f. Opferdienst der Pr. 99 f. Aegyptische Pr. 522.
Priesterkodex 44.
Priesterkönig Johannes 490.
Priesterschrift, Universalismus in der 82.
Propaganda (vgl. Mission) 55. 76. 77 ff. 437. Pr. des vormakkabäischen Judentums 81 f. Zeugnisse in den Psalmen 81 f. Deuterojesaja 81, Hiob 82, Jona 82, Priesterschrift 82, Spruchweisheit 82, Jes. Sirach 82. Pr. der Makkabäerzeit. Zeugnisse im I Henoch 83, Judithbuch 83, Tobitbuch 83, IV Esra 84, bei den Rabbinen 83 f., Schmone Esre 84, Baruchapokalypse 84, Targum Jeruschalmi 84.
Propheten 8. 9. 16. 18. 42. 44. 114. 394. Gräber der Pr. 189 f. Ethik der Pr. 422. Ekstase der Pr. 394 ff. Ueberwindung der prophet. Religion 470.
Prosbol 131.
Proselyten 80. 82. 91. 434 f. Termini technici 80. 82. 91. Proselytenwerbung 77 ff., in der Diaspora 434 f., in Damaskus, Antiochia 81, unter den Frauen 81. Vor-

nehme Proselytinnen 81. Pr. im Targum Jeruschalmi 84. Abneigung gegen die Pr. im späten Judentum 85. 234 3. Pr. in der Synagoge 91.
Prüfungszeit bei den Essenern 458. 462 f.
Psalmen 8 ff. 37. 81 f. 104 ff. 107. Davidische Sammlung 10. Makkabäische Ps. 9 f. Ps. im I Baruch 37. Das Ich der Ps. 104. Frömmigkeit in den Ps. 104 f. Gesetzesfrömmigkeit 107. Individualismus der Ps. 291 f. Universalismus in den Ps. 81 f. Ps. im Kultus 364 f.
— Salomos. Zeit 16. Ursprache 16. Inhalt 16. Textausgabe 16 1. Messianische Hoffnung 16. Charakter des Messias (Ps. S. 17) 228—230.
Psammetich I 63.
— II 63 5.
Pseudepigraphen, Liste nicht mehr erhaltener 46. 46 1.
Psychologie, religiöse 300 f. Ps. des Glaubens bei Philo 447 f., bei Paulus 300, in den jüd.-hellen. Schriften 300.
— des Judentums 399 f.
Ptolemäer 27. 28. 29 3. 30 1. 63. 64.
Ptolemäus I Lagi 26. 28 3. 63. 64.
— II Philadelphus 27. 28. 29. 73.
— III 62 2. 65.
— IV 9.
— V 64 2.
— VI Philometor 28. 29. 30 1. 31. 456.
— VII Physkon 19. 20 2. 31 2.
Purimfest 31. 32. 495. Einführung in der Diaspora 89 1.
Pyriphlegethon 498.
Pythagoras 73. 459.
Pythagoräer (Neupythagoräer) 441. 458 f. 460 1. 468.

Rabbi, vgl. Jehuda Han-nasi'.
Rabbinen 40. 41. 42. (Literatur 42 1. 2. 3.) 59. 168. 169 f. Organisation der R. 169 f. Studiengang 169. Titel 169. R. als Wundertäter 398. R. als Geistesträger 399. Eingang ins Paradies 354. 356. 398 f. 519.
Rabbinenpaare, fünf 157.
Rabbinenschulen 168 ff., palästinische 62. 171, babylonische 62. 171.
Rachegebete aus Rheneia 69.
„Raum" (Bezeichnung Gottes) 316. 519 2.
Rebekka 395.
Rechabiter 238. 490.
Recht, Gesetz als kodifiziertes 130 ff. Verwaltung des R. durch das Synedrium 132. Ungünstiger Einfluß auf die Religion 133 f. Im palästin. Judentum 130—133, im Diasporajudentum 133 f.
Rechte Jahwes, Die 343 1.
Rechtsgelehrte, pharisäische und sadduzäische 132.
„Reden" Gottes 315, als Hypostase 347.
Regengebete 340 7. 370 f. 378 1. 398.
„Rest", Der 260 2.
Reich des Bösen 340 f.
— Gottes, vgl. Herrschaft Gottes.
—, tausendjähriges 288.
Reinheitsvorschriften. Ansätze in der vormakkabäischen Zeit 103. Kasuistik der R. 127. Sakramentale Reinigungen und Waschungen 199 f. 458. 460. R. in der Diaspora 433. R. bei den Essenern 458. 460.
Reisegebet 370.
Ritualmord 76 1.
Rom 33. 38. 39. 218. 228. 324. 440. 522. 523. 524, römisches Reich 58. 218. 341. 431. 454.
Römerbrief, Lösung des Problems des R. 81.
Reschit 101.
Ruach (vgl. Geist) 400.
Rufus, Q. Curtius 481 1.

Sabbat 16. 28 1. 63 2. 435. 437. Heiligung des S. 25. 103, in der Diaspora 128. Sabbatskasuistik 103. 126 f. Geschichte der S.-Bestimmungen 126 f. S.-Gottesdienst 173. S.-Gesetz bei den Essenern 463. Sabbatjahr 131 f. Sabbatfluß 238.
Sacharja, Abfassungszeit von c. 9—14, 10.
Sadduzäer 126. 156 1. 186 f. 391. Bedeutung des Namens S. 185 1. Theologie der S. 186. Leugnung der Auferstehung 193. Gegensatz zwischen Pharisäern und S. 126. 186 f. 391.
Sakrament, kennt jüd. Kirche kaum 199 ff. der Taufe 461 3. 465. Proselytentaufe 133 f. Waschungen und Reinigungen 199 f. 458. 460. 461 3. Oelsakrament 464 4. Gemeinsame Mahlzeiten 200. 460 f. 465. Sakramentsgemeinschaft 461, bei den Essenern 200. 460 ff., im II Henoch 200 f., im Urchristentum 200 f.

Salathiel 37.
Salomo 20. 44. 163 4. 337. 340. 495. Pseudosalomo 31. S.-Haggada 337. 495. Nichtjüd. S.-Sagen 495. S. und Yima 495.
Samael vgl. Satan.
Samaria 13. 26. 27. 56 1. 61.
Samaritaner 20. 188. 143 f. 224 f. 391. 392.
Sambation 238.
Sambethe (Siduri-Sabitu) 494 1.
Sameas (Schemaja) 57. 154. 157. 166. 167 1. 173 3. 430.
Sampsäer 456 1. 460 3. Σαμψαῖοι 464 1.
R. Samuel 216. 289. 367 4.
— — d. Kleine 176. 177. 399. 423 1.
Sanballat (Sinuballit) 56 1. 143.
Saoshyant, iranischer Messias 226. Geburt des S. 508. Saoshyant-Astvatereta („dritter" Messias) 232. Begleiter des S. 233. Mess. Vorläufer 508. 510. Besiegung der Dämonen 509 2. S. und jüd. Messias 513 1.
Sapientia, Inhalt 31. Zeit 31. Literatur 31 4. Fromme und Gottlose 184. Geist und Weisheit 397. Weisheit als Hypostase 344 f. Geist als Hypostase 348. Herrschaft des Volkes 216.
Sarapis 290.
σάρξ 405.
Satan 13. 21. 196. 334—336 (vgl. Engel, Dämonen und Dualismus), bei Henoch 13, in den Testamenten der Patriarchen 252 f. 515 f., in der Assumptio Mosis 253. 514, bei Jesus 253, im Neuen Testament 514. 515. Der Antichrist 254 ff. (s. d.). Kampf Gottes mit dem Teufel 252—254. S. = Samael (Šemâl?) 254 1. 334 3. 341. 408. S. als Drache, Schlange usw. 516. Kampf Gottes mit dem Drachen 251. 516. Vernichtung des Drachens 517. Mastema (Satan) 305. 317. 333 f. 514. Beliar 252. 255. 287. 334 f. 341. 413. 514. 515. Zuerst Gott der Unterwelt 334. 514 1, in den Testamenten der Patriarchen 334, im Neuen Testament 335. Verführung Evas 408 f. Angra Mainyu 507 ff. Angra Mainyu-Beliar 514 1. Abhängigkeit des jüd. Teufelsglaubens vom iranischen 513 ff. Dummer Teufel 517.
R. Schammai 42. 83. 126. 136 1. 157. 166. 168.
Schatzhöhle, syrische 45. 489. 493.
Schechina als Hypostase 315. 346.
Schemaja, vgl. Sameas.
Schemal, vgl. Samael.
Schem chasai 309 2.
Scheol 286. 400. 401.
Schlachten = Opfern 102 2.
Schlange vgl. Satan.
Schma' 174. 176. 178. 190 f. 214. 359. 367. 371. 373. 426. Zusammensetzung 176. Nur Männer beten es 191.
Schmone Esre 84. 176—178. 215. 224 2. 226. 227. 228. 234 2. 237. 239. 241. 274. 361. 362. 367 f. 376 1. 377 f. 383. Entstehung 84. 176 f. Gliederung und Inhalt 367. Anzahl der Bitten 177 f. Fluchgebet gegen die Christen 177. Gebet für die Proselyten 84. Regengebet 370. Dreimal täglich Rezitation 177.
Schmuck, hohepriesterl. 27.
Schofar, Kultinstrument 99.
Schöpfung des Lichtes 498.
Schöpfungsgeschichte, alttestamentl. 497.
Schreiber (vgl. Schriftgelehrter und Gericht) 64. 327. 491.
Schreibergott, vgl. Nabu.
Schrift(en), heilige 9. 18. 35. 36. 40. 59. 118. Schrift, heilige, Entstehung des Terminus 146 f. Verehrung der hl. Schr. 148. Hl. Schr. der Essener 462. Schriften, welche die Hände verunreinigen 147.
Schriftgelehrte 3. 4. 62. 162 ff. 429 f. 482. Entstehung des Standes der Schr. 162 ff. 165 f. Geschlechter der Schr. 162 f., bei Sirach 163 f. Schreiber und Schriftgelehrter 162. Gelehrte als Träger der Frömmigkeit 174 f. Schr. und Rechtsprechung 166 f. Gelehrtenschulen 167 f. Aeußere Organisation der Schr. 169 f. Therapeutische Schr. 468.
Schriftsinn, doppelter, 161.
Schuldenerlaß im 7. Jahr 131.
Schuldopfer 102 2.
Schulen (vgl. Jugendunterricht) 43. 167 f. 181 f.
Schüler 21. 29. 73. 168. 429.
— und Lehrer 429.
„Schulterpharisäer" 410.
Schutzengel, vgl. Engel.
„Schweigenden", Die 457 1.
Sedaka 141. = Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) 423, = Reinheit, Schuldlosigkeit 379, = ἐλεημοσύνη 381 1. 417. 423.

Seele 399 ff. 442. 455. 511 (vgl. Dualismus, Geist und Psychologie).
— und Geist 399 f.
— und Leib 400 f. 401 f. S. und Leib nach alttest. Anschauung 400 f. S. und Leib nach der Anschauung des hellenistischen Judentums 401 f. Dreitägiges Verweilen der S. beim Leichnam 297 1. Präexistenz der S. 402 1. Einfluß des Glaubens an die jenseitige Vergeltung auf die Seelenvorstellung 401 f. Leib und Seele im Evangelium 401. Seelenlehre der Essener 403 3.
Seelenwanderung 459 2.
Segen, priesterlicher 175.
Sektenbildungen, christl. 461 1.
Seleukus I 64.
Semjaza 251. 309 2. 332. 341. 491.
Senacherib 496.
Senatskonsult, römischer 67.
Seneca 502. 506.
Sepher haj-Jaschar 44. 491. Inhalt, Zeit, Literatur 44.
Sepphoris 43. 350.
Septuaginta (vgl. auch Uebersetzung) 18. 20. 30 2. 364 f. 454. „Zusätze" der S. 31. S. dem Urtext gleichgestellt 150 f. Verwerfung durch die Rabbinen 95 1. Gebrauch in den Diasporasynagogen 173. Weltgeschichtl. Bedeutung 437.
Serubabel 56 1. 61. 97.
Servius (Scholiast) 505.
Sesbazar (Sin-bal-usur) 56 1.
Seth 23. 44. 487.
Sibyllen. Jüdische S. 18. 20. 24. Zeit 18. Inhalt, Zusammensetzung 18 f. Chaldäisch-hellenistische S. 18. 19 2. Beziehungen der jüdischen zur chaldäischen S. 494. Sambethe-S. 494. Tiburtinische S. 505. Eryträische S. 19. Text und Literatur 18 1—4. 38 1.
— I, Zeit 38. 512 3. Zeit der jüd. Grundlage 38. 38 1.
— II, Zeit 38. 512 3. Zeit der jüd. Grundlage 38. 38 3. Iranische apokalyptische Vorstellungen enthaltend 512 f.
— III kennt messian. Zwischenreich 288. Eschatologie 19. Zeit von III 46—92: 24. Missionsstimmung 80. Turmbausage 493 f.
— IV Inhalt 38. Zeit der jüd. Grundlage 38. 38 1.
Sibyllen. V Inhalt 38. Christliche Interpolation 38.
— VII ff. 40. 44.
Sichem 13. 20.
R. Simeon ben Jochai 234 3. 247. 261 3. 375. 385 2. 386. 393. 398 2.
— — ben Lakisch 126.
Simon der Baumwollhändler 176.
R. Simon ben Gamaliel 83. 88. 420. 424 1. 429.
— — ben Menasja 138.
— — ben Pasis 94 1.
— — ben Schetach 41. 125 2. 166. 178 1. 181 5. 223 2. 398.
Simon der Gerechte 117 1. 157. 165. 166 1 417.
— Maccabäus 17. 223. 394.
— Magus 316 1. 345 1.
— 13. 17. 394.
—, Essener 398.
—, Hohepriester 309 1.
Sinnlichkeit 404 2. 442 9.
Sippar 493. 495 1. 519 4.
Sirene 498.
Sisithros, vgl. Flutmensch.
Sittensprüche des Menander 30. Charakter der Schrift 30. Ausgaben und Literatur 30.
Sittlichkeit, vgl. Ethik.
Sklaverei 458. 467 2.
Soldaten, Juden als S. 17. 27 4. 63 f. 70. 127 f. Befreiung vom Kriegsdienst 128.
Sonnen = Weltalter 505.
Sonnengebet der Essener 464.
Sonnenlauf 498.
Sonnenvögel 498.
Sopher (vgl. Schriftgelehrte) 162.
Sophokles 25. 25 4. 73. 276. 281. 359 2.
Sophonias (Zephanja-) Apokalypse 46.
Soshios, vgl. Saoshyant.
σωτήρ (θεὸς σωτήρ) 225. 362 2 (vgl. Messias).
Speiseopfer 102 2.
Sprache, Verbot der Lernens der griech. 95.
Spruchweisheit, Herkunft der jüdischen Spr. 497.
Sprüche Salomos. Universalistische Gedanken 82.
Städte, spezif. jüdische 65.
Stämme, Legenden über den Untergang der zehn St. 62. 237 f. Geschichtl. Voraus-

setzungen 238. Zusammenhang mit der Yimasage 490. Brief Baruchs an die neuneinhalb St. 237.
Standmannschaft 111.
Stephanus Byzant. 493 1.
Sterne, vier große (vgl. Gestirne) 498.
Stichometrie des Nicephorus 46 1.
„Stimme vom Himmel" 315.
Stoa 440. 442. 447.
στοιχεῖα 323.
Strabo 27 4. 67. 70. 314 1. 477 2. Ueber das Zeremonialgesetz 120 3.
Sueton 180 1. 205 1.
Sufis 468.
Sulla 19.
Synagoge (vgl. auch jüd. Kirche). Entstehung und Alter der S. 171 f., zuerst nachweisbar in Aegypten 108. 172. S.-Gottesdienst vorbereitet im Tempelkult 105. Aufkommen der S. neben dem Tempel 118. Die Thora Mittelpunkt des Gottesdienstes 118. 150. 173, Vorlesungsbücher 149 f. Gottesdienst der S. (vgl. Kultus) 172—174. Das Gebet 174 ff. (vgl. das Gebet). Eigenart des synagog. Gottesdienstes 175 f. Vorlesung und Vortrag in der S. 173 f. Volkserziehung durch die S. 182. S. als Heilsanstalt 197 ff. Name Jahwe durch Adonai ersetzt in der Schriftlesung der S. 309.
συναγωγὴ τῶν Ἀσιδαίων 57. 457. Gemeinsamer Ursprung der Pharisäer und Essener 457. Chasidim, Ἀσιδαῖοι 166. 184.
Sünde 4. 388 ff. 391. 407. Sündengefühl 388 f. 390 f. 392. Leib Ursache der S. 402. Erbsünde 406.
Sündenfall 23. 253. 406—409. 421. Erbsünde 406. Engelfall und S. 406. Fall Adams im IV Esra 407, im II Baruch 407 f. Legenden über den S. 408.
Sündopfer 102 2. 103.
Synedrium, geregelte Verbindung mit der Diaspora 72. Ersatz nach der Zerstörung durch das Rabbinat von Jabne 113. Entstehung und Zeit 167 1.
συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν 466 1.
Synkretismus 5. 22. 33. 54 1. 461. 473 ff. 483. 485. 495. 521.
Synopse, pseudoathanasianische 461.
Syrer 13 1. 15 3.
Syrien 54 1. 63 6.
Tabuglaube, Grundlage des Zeremonialgesetzes 129.
Tacitus 40. 65. 180 1. 205. 270 1. 295. Vorwurf der Verachtung väterlicher Sitten an die Proselyten 92. Zeugnis über Jesus 205 1.
Ta'eb (vgl. Messias) 226 1. 289.
Tag, jüngster, vgl. Gericht.
Talmud 41. 43, jerusalemischer, Zeit 43. Literatur 43 3. babylonischer, Zeit 43, Literatur 43 3.
Tannaiten 155 4.
Targum 42. 43. Zeit 42. Ausgabe 42 5. 43. Entstehung 151.
Targum Onkelos 42.
— Jonathan 42.
— Jeruschalmi (Fragmententargum) 42. 46.
— Tosephta 43.
Tatian 72 1.
Taufe, Sakrament (s. d.) der T. 461 3. 465. Proselytentaufe 199 f. T. der Essener 200. T. Johannes des Täufers 200.
Taxo 232.
Teighebe (Challa) 101 5.
Tempel 3. 22. 32. 44. 57. 60. 172. 366. Tempelbau 23. 239. Neubau 238—240. Wiedererlangung der Tempelgeräte 224 f. 239 f. T.-Gemeinde (T.-Staat) 56. 58. 60. 61. 97 f. Heiligkeit des T. 94 f. Wiederherstellung des T.-Kultes 112. 239. Tempelkultus, vgl. Kultus. Tempelmusik 99. 105 f. Tempelsänger 105. Propaganda der Tempelprovinz 77. Tempelschänder 95. Tempelsteuer 68. 69. 101 f. 109. 433 f. Tempelzerstörung 23. 113. 175.
— von Leontopolis 30 1. 32. 70. 118. 172.
— von Elephantine (Jeb) 62. 63.
Tephilla, vgl. Schmone Esre.
Tephillin 179. 340.
Terua, Tempelmusik 99.
Teruma 101.
Testament Abrahams 45. Literatur 45.
— Hiobs 45. Literatur 45 2.
Testamente der Patriarchen. Textausgaben und Literatur 14 2. Uebersetz. 14 2. Christliche Interpolationen 14 f. Grundschrift und Ueberarbeitungen 15. Inhalt 15. Lehre vom Geist 348 f. T. Levi mit Damaskusschrift verwandt 15 f. Paradieseskönig in T. Levi 261. T. Naphthali überarbeitet 45.

Testamentum Salomonis 340 6.
Tetragrammaton 453.
Teufel, vgl. Satan.
Thallus 231. 494.
Thanatos (Hades) 253 2. 297.
θεία μανία 449.
Theodizee 243. 509.
Theodotion 265 1. 308.
Theodotus 20. 435.
Theologen 162—171. Führer in der Religion 474. 482. Philo als Th. 170 f. Alexandrinische Th. 176.
Theophilus 494.
Theophrast 468. 510 3.
Theopomp 288 1. 479 2. 507. 510 3. 515 1.
θεὸς ὕψιστος 69. 310 f.
θεὰ ὑψίστη 310 2.
θεός, Wechsel von θ. und κύριος, vgl. Name Gottes.
θεὸς σεβαστός 225.
θεὸς σωτήρ 225.
Thera, Inschrift v. 324.
Therapeuten 5. 444. 465—468. Bericht Philos 465 f. Verbreitung der Th. 466. Einsiedlerleben 466 f. Festtage 467. Feier jedes 50. Tages 467. Einsiedlerische Schriftgelehrte 468. Parallelen 468. Therapeutische Schriften 466 1.
Theudas 224 1.
Thora (vgl. Pentateuch und Uebersetzung). Entstehung der Th. 143 f. Th. das hl. Buch des Judentums 118. 148. Mittelpunkt des synagogalen Gottesdienstes 118.
Tiberias 43. 59.
Tiberius 27.
— Alexander 70 2.
Tiere, wilde 334. 516.
Tischgebet 178 f. 182. 188.
Tischgemeinschaft 463.
Titan 494.
Titanenkämpfe 494.
Tobias, Steuerpächter 64.
Tobit, Buch (vgl. Achikarlegende). Allgemeines 6 ff. Zeit 6 f. 8. Text 6 3. Literatur 6 3. 7 1. Berührungen mit anderen Schriften 8, kennt Jonaslegende 8. Legende v. dankbaren Toten 7. 496. Beziehungen zur Achikarlegende 7. 496. Kultusfreude 107 f. Gesetzliche Frömmigkeit 107. Universalismus 83. Partikularistische Ethik 134. Preis der Wohltätigkeit 141. Verwandtenehe 93.
Tod (vgl. Erbtod) 406 f. Vernichtung des T. 253 2. T. und Teufel 253 2.
τόπος ὁ 316. 519 2.
Toter, dankbarer 7. 496.
Totenbuch 161.
Totengeister 305. 338 1.
Totengericht, iran. 518, babyl. 518 3.
Tradition 18. 43. 46. 165. 189 (vgl. Ueberlieferung). Schrift und Tr. 153—161. Die παράδοσις 153. Lösung Hillels 154 f. Trad. Exegese, vgl. Mischna. Ableitung der Tr. von Moses 155, bei Philo 159, beim alex. Judentum 159. Traditionskette in den Pirke Aboth 157. 165. Die Rabbinen teilten die Tr. mit 168.
Trieb, böser 402. יצר הרע 402 f. διαβούλιον 403, bei J. Sirach 403, im IV Esra 404. 405. Guter und böser Tr. 403 1. 404 f. Sitz des bösen Triebes 404 f., böser Tr. und Gesetz Gottes 405, böser Tr. und Willensfreiheit 405. „Böses Herz Adams“ 404. 406.
— guter 404.
Trypho 224 2. 228 1. 230.
Tschinvat-Brücke 518.
Turmbausage 18. 493 f., babylonische T. 231. 493 f.
Typhon-Set 76 1.

Ueberlieferung (vgl. Tradition) 22. 28. 29. 43 f. 46 f.
Uebersetzung des Alten Testaments (vgl. Septuaginta). Beginn 9. 60. 145. Vollendung 145. Uebers. des Pentateuchs 9. 27. Legende über den Ort im Aristeasbrief 27 4. Angebl. Verfasser der Uebers. 28. Aristobul unter den 70 Uebersetzern 28 3. Aramäische Uebers. des A.T. (s. Targum) 42, griechische Uebers. später verdächtig 152. LXX verworfen durch die Rabbinen 95 1.
— des Buches Esther 30 2, des IV Esra 35.
Uebertritt zum Judentum vgl. Mission, Proselyten.
Ungerechtigkeit 23 3.
Universalismus 53. 55. 60. 77—84.
Unkeuschheit 16. 425 f.
unrein = heilig 147.
Unsterbliche, Der 311 f.

Unterwelt 38. 512 2. Ströme der U. 498.
Urgemeinde, Theologie der christl. 268 1.
Urmensch 267. 489.
Urzeit-Endzeit 283 ff.
Urzeitsagen 486 ff.
Utilitarismus 411.

Vendidad 489 1. 492. 498. 507 3. 518 1.
Vaêtha 518 1.
Väter (vgl. Patriarchen), Leben der V. 34. Verdienst der V. 197. 199. 362. 392.
Verdienst, überschüssiges 387, in der Synagoge 198 f., der Väter 197, 199. 362. 392.
Verfolgung (vgl. Antisemitismus) 29 3. 64 3. 66. 70.
Vergebung, vgl. Sünde.
Vergeltung, diesseitige 411 f. 471, in den Jubiläen 411, II Makkabäer 412, in den salom. Psalmen 412, in der Sapientia 412, bei Hillel 412, Philo, Jesus, in den Testamenten 412.
—, jenseitige 293 ff. 298 ff. 391. 470 f. 482. 518 f. Das große Gericht (s. d.). Zustand nach dem Gericht (s. d.). Individuelle V. nach dem Tode 293. 401, im Buche Hiob 471, im I Henoch 293 f., in den Jubiläen 293, Sapientia 294, IV Makkabäer 294, bei Philo 294 f., bei den Essenern (s. d.) 295, in der iranischen Rel. 518. Zwischenzustand 295 f. Schicksal unmittelbar nach dem Tode 296. Himmels- u. Höllenreise 297 f. 518. Iranische Beeinflussung 518 f. Religiöser und ethischer Inhalt der Hoffnung auf j. V. 298 ff. Verantwortungsgefühl 299. Wandlung der Psychologie unter dem Einfluß der j. V. 401 f. Aufkommen und sittliche Triebkraft des Glaubens an die j. V. 412 ff.
Vergil 206. 505.
Verkehr der Juden mit den Heiden 84. 93 f. 103.
Vernunft 448. 449.
Versöhnungstag 179. 197. 332 4.
Verunreinigung durch Verkehr mit Nichtjuden 93 f. 127, durch Betreten eines heidnischen Hauses 93 f.
Vespasian 39. 337.
Visio Jesajae 24 2.
Visionen 44. 45. 62, bei Daniel 62. 395 f., im IV Esra 35. 36. 37. 396, bei Henoch 395, bei den Rabbinen 354. 356. 398 f.
Vivanhant 490.
Vivasvant 490.
Volksglaube (vgl. Aberglaube) 487.
Volksschule, jüd. 182.
Vologeses, Arsakide 482 1.
Vorhof des Tempels 94 3.
Vorleser, Vorlesung, vgl. Synagoge.
Vorsehungsglaube 364. 374 f.
Vortrag, vgl. Synagoge.
Völkerhirten, vgl. Engel.
Völkertafel bei Josippon 44.

Wächter, vgl. Engel.
Wagen, s. Werk.
Wahrhaftigkeit 140. 409. 419 f.
Wallfahrtsstätte, Jerusalem als W. 71.
Wandelsterne 252.
Wanderprediger, chaldäische 522.
Waschungen, vgl. Reinheitsvorschriften.
Wasser des Lebens 284.
Wege, die beiden s. Didache.
Wehen, messianische 250—251, wunderbare Vorzeichen 250. Quellenzitate 250 f.
Weib, Stellung des Weibes 426 ff.
Weingenuß der Essener 465.
Weise 29. 64. 163 f. 443. 445. 481.
Weisheit 31. 37. 163 ff. 397. 411. 414. 436. 448. Alter der jüdischen W. 72. Verengung des Begriffes der W. 165.
—, als Hypostase 343, in den Sprüchen Salomos 343, bei Jes. Sirach 344, im I Baruch 344, in den Henochbüchern 344 f., in dem alexandrinischen Judentum 345 f., bei Philo 345, Aristobul 345, in der Sapientia Sal. 345 f., bei Jesus 346. W. = „Religion“ oder „Glaube“ 520 3. Spenta Armaiti 520.
Weissagung 6. 11. 13. 14. 15. 19. 23. 36. 38. 46. 63. 395 f.
Weiterleben der Seele 511.
Weltbaum 489.
Weltbild, babylonisches 477 f.
Weltbrand 502. 503. 504.
Weltchronographie 72. 436.
Weltdauer 246—249. 502 ff. Jahrwochentheorie 246. 504. 70 (72) Hirten 246 1. 247. 504. Länge des Aions 247. Weltepochen, Weltalter 247 f. 504. 3½ Zeiten 247. Unaufhaltsames Ende des Aions 248 f. Erschlaffung der eschatologischen Stimmung im Judentum 249. Welten-

jahr, platonisches 498. Weltzeiten in der babylon.-iran. Religion 502 f. 504 ff. Weltalter = Metalle = Planeten 504 f. Weltalter = Sonnen 505. Babylonischer Ursprung 506, in der iranischen Religion 507 f.
Weltende (vgl. Welterneuerung) 21. 249. 360, mythische Ausschmückung des W. 249 ff.
Weltenei 498.
Weltenjahr bei Plato 498, bei Berossos 502.
Weltepochen, vgl. Weltdauer.
Welterneuerung 280—82. Untergang der alten Welt durch Flut oder Brand 280 1. 502. 504. Lehre vom Weltuntergang durch Feuer 281—82. 512. 517. Sage von der Weltflut 281. 502. 504.
Weltflucht 281. 444.
Weltflut 502. 504.
Weltgericht, vgl. Gericht.
Weltlauf, der große 498.
Weltperioden, vgl. Weltdauer.
Weltschöpfer (vgl. Gott) 360. 361.
Weltschöpfung (Kosmogonie) 22. 25. 34. 358 ff. 463. 488. 497 f. 502.
Weltuntergang (vgl. Welterneuerung) 25. 79 f. 193. 442. 493. W. durch Feuer 507. 512.
Weltverlauf, vgl. Aion.
Werk des Wagens 22. 356. 500. 504 1. 520 5, bei den Rabbinen 356. 520 5, bei Paulus 356, bei den Magern 504 1. 620 5. Babylonische und iranische Einflüsse 500.
— der Schöpfung 22. 356.
Werke, gute 199. 275 1. 362. 389. 392. 393.
Wiedergeburt 511.
Wiederhersteller 232.
Wille, freier 186. 404. 407.
Wissenschaft, hellenische bei Philo 445 f.
Wohltätigkeit (vgl. Sedaka) 140 f. 409, 424 f., im Judentum 140 f., im Islam 141. in der iranischen Religion 140. Almosengeben und Armenpflege 180 f.
„Wort" Gottes als Hypostase 341.

Xisuthros, vgl. Flutmensch.

Yama 490.
Yasna 490. 492.
Yast 490. 507 3. 509 2. 510 2. 515 1. 518 1. Bahman Y. 507 3. 510. Rashnu Y. 488 2. Zamyad Y. 509 2. 515 1.
Yima 238. 489. 490. Yimasage 238. 490.
— und Salomo 495.

Zaddan = Helena von Adiabene 62.
Zadduk, Pharisäer 87 3.
R. Zadok 378. 430 2.
Zadok (Oberpriester Salomos) 185 1.
— (Schüler des Antigonus von Socho) 185 1.
Zadokiden 185 1.
Zahlen, bestimmte (4, 7, 12, 24, 70, 72 usw.) 500. 504.
Zahlenmystik 441.
Zahlenrätsel 11.
Zahlenschema in der iranischen Apokalyptik 507 f.
Zarathuštra 37. 324. 480. 481. 491. 508. 510. Schützer der Armen 140 2. Z.-Sagen 491. Z. und Henoch 491. Z. und Noah 491. Z. und Nimrod 494.
Zaratus 481 2.
Zarwan, vgl. Iranisches.
Zauberbücher 340.
Zauberglaube 477. 487. 521.
Zauberpraxis, dämonologische 339 f.
Zauberring 340.
Zauberwurzel 337. 339.
Zehnten 101 f. 110. 117.
Zeit, Glückseligkeit der neuen 240.
Zeitalter, goldenes 225. 261. 489. 490. 506.
Zeiten, 3½, vgl. Weltdauer.
Zelotismus 59. 87 f.
Zemach 265. 266 1.
Zenobius 493 1.
Zephania- (Sophonias-) Apokalypse 46.
Zephanja 503.
Zeremonialgesetz bei Philo 440 1.
Zeremonien in der Diaspora 435.
Zeugen, die beiden 233.
Zeus 248.
— Oromasdes 516 1.
Zion 36. 233. Wohnen Jahwes in Z. 177.
Zizith 179.
Zornzeit, vgl. Panutha.
Zosismus, narratio des 238. 490.
Zucht 388.
Zukunftsglaube, vgl. Gericht, Messias, nationale Hoffnung.
Zustand nach dem Gericht 275—280. 518 f. Ewiges Leben der Frommen (vgl. Para-

dies) 275—278. Weg zum Leben oder Tode 276. Unklare Vorstellung 276. Ewiges Leben auf höherer Stufe 276 f. Die Gerechten leuchten wie Sterne 277. Licht und Leben 277. Die Frommen sind engelgleich 277. Himmlische Kleider 277 f. Ewiges Geschick der Gottlosen 278 f. Vernichtung der Gottlosen 278. Ewige Verdammnis 278 f. Feuerqual 279. Vermischung verschiedener Bilder 279. Iranischer Einfluß 518 f. Religiös-ethische Gedanken 279 f.

Zwischenreich 286—289, im I Henoch 287 f., III Sibylle 288, bei Paulus 288, in der Apk. Joh. 288, im IV Esra und II Baruch 288, in der samaritanischen Eschatologie 288 f., bei den Rabbinen 289. Zw. hamêstakân 288 1. 295 1. 518 2.

Zwischenzustand 295 f. 484.

Ζωφασημίν (*Ζωφησαμίν*) 322 2.

II. STELLENVERZEICHNIS

Stelle	Seite
Gen	
1	343. 348. 353
1 26	158. 317. 345
2 1—20 3	34
2	353
2 10 ff.	238
2 10–14	489
3	260
3 7	408
3 22	158. 317
5 21–24	491
5 24	232
5 29	228
6	333
6 1	244. 337
6 1 ff.	402
6 5	402
6 6	316
8 4	489
8 21	402
10 10	34
11 7	158. 317
12 5	84
13 10	282
15 6	34. 447
15 9 ff.	24
15 12	450
15 18	247
15 22	450
18	317
20 3	34
28	34
32 26	323
33 10	324
48 16	324
49 5–7	86

Stelle	Seite
Ex	
4 16	121
5 6. 10. 14 f. 19	164
7 1	121
12 19	100
13 1–10. 9. 11–16	179
15 18	214
16 23–30	126
16 25	220
18	100
18 6	84
23 20 f.	349
23 21	346
26 44	220
28	106
29 11 f. 26	102
30 11 ff.	102
30 19–21	126
31 3	348
31 12–17	126
34 6	383
34 21	126
35 1–3	126
36 35	282
40—44	239
40 10	232
40 11	220. 230. 231
47	239
Lev	
2 3. 10	102
4 11 f.	102
5 1–6. 15 ff.	103
6 9–11. 22	102
7 1 ff. 8. 9. 10. 14	102
10 1. 16 ff.	100
11—15	102. 103. 127

Stelle	Seite
13 1–5	412
16 8–10	332
18 4	130
19 18	138
20 26	214
24 16	308
25	131
27 32 f.	102
Num	
5 1–4	127
6 9—12	103
6 22 ff.	175
11 4	84
11 26–29	220
15 20	102
15 32–36	126
15 37 ff.	179
15 37–41	176
16	100
18 12	102
18 13	101
18 15–18	101
18 20–32. 24	102
19	103. 127
24 7	219. 231. 237
24 17	206. 231
Dt	
4 2	148
4 4	159
4 19	304. 324
6 4 ff.	190
6 4–8	190. 214
6 4–9	176. 179
6 8. 9	179
8 8	101
8 10	178

Stelle	Seite
11 13–21	176. 179. 190
11 18. 20	179
13 1	148
14 22 ff.	102
15 1	131
17 3	324
17 16	63
18 3. 4	102
18 15	232
20 5 ff.	132
22 12	179
23 2 ff.	77
24 1	428
28 68	63
29 25	304
29 27	237
30 4	232. 237
31 10 ff.	132
31 16	159
32	220
32 8	324
33 17	230. 231
34 6	121
Jos	
1 8	95
1 10	164
II Sam	
22 5	334
I Reg	
2 35	185
22 19	322
22 19–22	348
II Reg	
22—23	171
Jes	
2 1 ff.	81
2 2	283
5 27 f.	219
6 1	218
8 9 ff.	219
9 4 f.	260
9 5	263
9 6	265
9 7	347
11	263. 283
11 1 ff.	260
11 2	394
11 4	229
11 11. 16	63. 236
11 10—12 6	8
13 21	338
14 3	284
17 4 ff. 12 ff.	219
19	63
19 18 f.	63
19 19	81
19 24	63
24—27	8. 222. 269
24 16	298
24 21	219
24 21–23	251. 331. 333
24 23	215
25 7	276
25 7 f.	253. 269
26 19	159. 269
26 20	221
27 1	218. 331
27 1 f.	251
27 1 ff.	221
27 12	236
27 13	63. 236
34—35	8
34 4	489
34 5	221
35 8 ff.	236
36—39	8
38 11	318
40 13	348
41 8 f.	263
41 25	226
42 1	263
45 7	191. 371
45 15	230
48 10	348
49 22	236
51 3	282
52 7	214
53	231
54 11 ff.	239
55 10 f.	347
58 8	343
60 4. 9	236
60 10 ff.	239
63 10	348
65 5	221
65 17	280
65 19	241
66 1–3	115
66 20	236
66 22	280
66 24	221. 278. 286
Jer	
1 15	220
4 13	219
5 15 f.	219
6 22	219
7 32	219
16 19	304
17 21 ff.	127
17 21–24	126
23 5. 15	265
25 2	504
25 11	246
29 10	246. 504
33 13	237
33 14 ff.	260
41 ff.	63
44 1	63
48—49	8
50—51	8
Ez	
1 ff.	145
3 12. 14	320
8 2 f.	320
9 2 f.	320
10 12	323
11 24	320
18	393
28 12 ff.	282. 352
28 14	486
31	489
32 12	219
34 23 ff.	260
37—39	219
37	269
37 27	241
38—39	8
38 8. 12	219
38 5	220
39 1 ff.	221
39 27 f.	236
40 2	283
40 3	320
43 5	320
44 24	100
Hos	
13 4	360
Joel	
2 3	282
2 13	383

Stelle	Seite
2 20	220
2 25	265
3 1–2	394
4	219
4 9 f.	221
4 17	236
Am	
7 1	219
9 11–15	8
Ob	
21	214
Jon	
2 8. 10	108
4 2	383
Mi	
2 13	214
4 1	283
4 1 ff.	81
4 7	214
4 8	230
5 1 f.	263
5 1 ff.	260
7 7–20	8
7 12	63. 236
Na	
1 11	334
2 1	334
Zeph	
1 3	280. 503
1 8	503
1 13 ff.	503
1 18	280
3 8	503
Hag	
2 7–9	239
Sach	
4 10	325
7 5	179
8 19	179
9—14	8. 10
10 6 ff.	63
Mal	
1 6	378
1 11	304
3	233
3 1–6	208. 513
3 1. 3. 23 f.	232
Ps	
1	108. 118. 164
1 5	381
2	217. 219. 228 f.
2 11	81
3—41	10
3 4	386
4 6	105
7 8–9	386
8	358. 368
8 21. 29. 34	386
9 12	82
10	385
10 1	385
14 1	386
15 1 f.	106
16 [17] 15	318. 386
17 15	106. 269
18 5	334
18 50	82
19	358. 368
19 B	108. 164
22 28	81
22 29	214
23 5	381
23 6	106
24	358. 364
24 3	106
26 8	106
27 4	105
27 5 f.	104
28 7	105
29 2	375
32 5	381
34 24	381
36 6–8	82
37	292
39	269. 292
40 4	105
40 7–9	119
40 7 f.	115
40 7 ff.	106
40 10	105
41 [42] 3	318
41 [42] 9	334
42—43	106
42—50	9
42	108
43	108
44	10
45 6–22	108
46	104
47	106
48	106. 364
48 3	284
48 11	82
49	292
49 16	269
50	106
50 5. 6. 7	108
50 7 ff.	106
50 7–15	115
51—72	10
51 12	395
51 18 f.	106. 115
51 20 f.	106
52 10	106
54 3	343. 349
54 8	105
55 18	176
56 13	105
57 10	82
58	333
60	217
60 B	10
62 13	381
65 5 f.	106
66 4	81
66 13	105
68	361
68 25 ff.	106
69 10	106
69 28	379
72 17	263
72 22	105
73 23 f.	269
74 8	172
74 9	394
75	10
76—78	10
77	361
78	361
79	10
80	10
81	364
81 1 ff.	105
82	333. 364
82 8	81
83	10
84	71
84 2–4	105
85	10
85 14	343

Stelle	Seite
86 9 f.	81
86 15	383
87 4	63
89	10. 361
89 15	343. 519
89 25	343. 349
90	247. 292
92	106. 364. 365
92 1 ff.	105
93	82. 215. 364
93 1	215
93 5	106
94—99	215
94	364
95—100	82
95	71
95 3	82. 215
96	82
96 8	106
96 10	82. 215
97 1	215
97 2	343. 350
98 5	105
98 6	215
99 1	215
101 1	105
101 7 f.	106
102 6	381
102 16 f.	81
103	10
103 8	383
103 19	214
104	358. 368
104 30	348
105	361
105 1	82. 105
106	361
107 19 f.	347
108	10. 217
108 4	82
109 3	265
110	10. 109. 217
111 4	383
112 4	383
113—118	365
114	361
115 9–11	105
115 11–13	82
118	10
118 1–4	105
118 4	82
119	108. 119. 164
119 66	191
119 84	381
119 99	164
122	71. 106
122 1	106
132	71. 106
132 8–10	10
134 14	381
135 20	82
136	105
137 ff.	385
138 4	81
139 7	348
143 2	380
143 11	380
145 8	383
145 9	82
145 11	214
145 12	82
145 13	214
147 15	347
149	10
149 9	381
Prov	
8	343
8 22	121
8 22 f.	343
9 1	343
24 12	381
30	82
30 4	352
31 1—9	82
Job	
1 6	322
2 1	322
4 17 ff.	406
14 4 ff.	406
15 14–16	406
15 18	352
19 25-27	269. 318
25 4–6	406
31 5 ff.	106
31 9 ff.	427
35 14	318
38 7	322
42 17	233
Cant	
5 2	223
7 10	159
Koh	
3 18–22	273
3 21	456
7 28	456
9 2	456
10 20	300
11 12	156
12 7	456
Dan	
1—6	11
1 1—2 3	11
1 8 ff.	93. 125
1 43–49	125
2 4—7	11
2	245
2 34–45	217
2 44	216
3 33	214
4	11. 233. 489. 499
4 5. 6	395
4 10	322. 496. 497
4 14–29	216
4 14	496. 497
4 15	395
4 16	395
4 20–22	496
4 20	322
4 23	377
4 24	141. 380
4 28	316. 322
4 31	214
5 11. 12. 14	395
6 4	395
6 11	176
6 11 ff.	125
6 24	191
7	11. 218. 354
7 1 ff.	245
7 1 f.	394
7 4. 5	382
7 9–12	257
7 9	313. 323. 350
7 11 ff.	251
7 13 ff.	222
7 13	264 f. 267
7 14	216
7 18	382
7 25	11
7 27	216. 265

Stelle	Seite
8—12	11
8 2 ff.	62
8 9 f.	251
8 14	239
9	37. 246. 248. 307. 382. 390
9 2	504
9 4–19	11
9 4	373
9 7	381
9 9	380
9 13. 14	381
9 15	361
9 16	380. 381
9 27	11
10 13. 20. 21	324
11 32–35	183
11 33–35	217
11 33	166. 189
11 40–45	220
12	242. 412
12 1	217. 221
12 2–3	183
12 2 f.	270
12 2	278
12 3	166. 189. 511
12 10	183
12 11 f.	11
Esr	
2 3–39. 30–39	100
2 33	61
2 40 f.	100
3 1	97
5 14	56
6 7	56
7	62
7 1 ff.	100
7 6	162
7 12	108. 162
8	62
10 7. 12 ff.	97
Neh	
3	61
3 7	61
5 15	56
7 8–24. 8–42. 25–28	98
7 37	61
7 39–42. 43 f.	98
7 44	105
7 73	97
8	171
8 1	97. 162
8 2. 4	162
8 8	151
8 9	162
8 13	97. 162
9 1	97
9 17	383
10 3–9	10
10 15 ff. 20. 21 ff.	98
10 31 32.	103
10 33	102
10 36. 37	101
10 38. 39	102
11	98
11 35	61
12 1–7	10
12 10	98
12 12–21	10
12 22	10
13 1–3	77
13 28	143
I Chron	
2	77
2 50 ff.	61
2 55	162
4 9 f.	162
4 14. 23	164
5 27	98
5 30 ff.	185
6 18 ff.	9
8 12	61
9	98
9 19	9
12 20	185
12 24 ff.	98
16 34–36	10
21 16	322
24 7	10
26 1. 19	9
II Chron	
6 40–42	10
17 1 ff.	99
17 7–9	172
19 4 ff.	99
19 5 ff.	100
19 11	164
20 19	10
21 10	10
24	99
26 6	10
29—31	99
30 1–2	10
30 1 ff.	78
30 10	10
30 11	78
30 18	10. 78
31 14	9
33 12 f. 18 f.	32
34—35	99
36 21 f.	504
I Mak	
1 11	183
1 56	182
2 1	10
2 29–41	126
2 42	57
2 49–68	273
2 51–61	362
2 51–60	194
2 52	194. 196
2 59. 60	194
3 56	132
3 60	316
4 9–10	362
4 16	394
4 46	221. 394
5	10. 13
5 23. 45	61
5 65 f.	61
6 49. 53	131
7 12 f.	166
7 13 f.	57
9 27	394
10 61	183
11 21	183
11 32	378
11 34	61
11 41 ff.	64. 68
12 38	61
13 54	17
14 15	17
14 16—16 24	17
14 20–23	69
14 27–45	17
14 29	10
14 41	221. 394
15	67
15 15–24	69
15 16–23	17

Stelle	Seite
15 22	67
15 23	67. 69
II Mak	
1 10	28
1 10 ff.	29
2 1 ff.	233
2 4–8	240
2 13	144
2 18	236
2 19–32	31
3	31. 32. 95
5 9	412
6 2	87
6 12–17	386
6 13 f.	385
6 18	166
6 26	272
7 9. 14	272
7 28–40	194
7 36	272
7 37	412
7 37 f.	198
8 19 f.	263
8 23	146
8 33	95
9	95
9 18. 28	412
11 8	329
11 16–38	32
11 27	167
12 43 f.	272
12 43–45	198. 273
13 8	412
14 3. 38	92
14 46	272
15	95
15 12 f.	329
15 13	233
15 22 f.	362
III Mak	
1—2	95
1 8—2 24	32
2 2–20	390
2 3–12	362
2 9	346. 349
2 10. 13	389
2 14	349
2 19 f.	383
2 33	184
3 4	92. 93. 124
3 6–7	92
3 23	184
5 13	383
6 2–8	362
6 2–15	390
6 2	382
6 4	383
6 9	383. 384
6 11	184
6 18	325
6 29. 32	362
6 35	200
6 39	383
7 10	191
7 11	93
7 16	362
IV Mak	
1 11	198
4 1–14	95
6 28	198
7 22	436
8 26	435
9 8	294
9 8 f.	273
9 9	294
9 24	198
9 32	294
10 11. 15	294
11 3. 7	294
12 12	294
13 17	273. 294
14 5	294
15 3	273
15 24	194
16 18–23	194
16 25	294. 362
17 2	194
17 5	273
17 12	294
17 18	273
17 20–22	198
18 3	294
18 4	198
18 5	294
18 8	335
18 23	273. 294
Tob(ith)	
1 4–8	107
1 6	102
1 7	101
1 7 f.	102
1 8	181
1 9	93. 108
1 10	125
1 10–11	93. 218
2 14	141. 380
3 1–6	390
3 3	382. 389
3 5	382
3 6	269
3 8	338. 488
3 11	350
3 11–15	390
3 13	269
3 16	330
4 3–5	426
4 3–19	141
4 5. 7	380
4 12 f.	93
4 13	134
4 15	138
4 17	134. 183
5 10	269
6 11	93
6 18	382
7 11	316
7 11 f.	93
8 3	338
8 5	350
8 7	428
11 4	330
11 14	331. 350
11 17	8
12 8	115. 141. 380
12 9	380
12 12	330. 331
12 15	325. 330
12 19	321
13—14	204
13	108
13 5	386
13 6	389
13 11	349
13 12	7
13 13	236
13 15–16	239
13 18	350
14 4–6	6
14 4–7	108
14 4	8

Stelle	Seite
14 5	115. 236. 239. 244
14 6	83. 389
14 7	380
14 9	141. 350. 380
14 10	8
14 11	141. 380
Jud(ith)	
5 19	389
7 28	389
8 4	428
8 6	125. 180
8 18	304. 392
8 27	385
9 1–14	390
9 2 f.	86
9 2–6	361
9 4	428
9 8	349
9 9	428
10 5	125
11 13	110. 125
12 1 ff.	93
12 2. 7. 8. 9. 19	125
13 16	125
14 10 (sic)	83
14 10	195
16 15	348
16 17	115
16 18	125. 221
16 23	428
(Gebet) Man(asses)	
3	499
5	351
6	382
7	384. 389
8	385
13	385
Gebet Asarjas Dan LXX	
3 25	361
3 26	350
3 38	394
3 39	389
3 42	382
Lobgesang Dan LXX	
3 52	350
3 86	294
3 89	382
Susanna	
45 f.	396
Bel	
36	396
Zusätze zu Est	
B 5	92
C 9 f.	392
C 28	93
E 4	351
F 12	392
I Bar(uch)	
1 1—3 8	37
1 15	381
1 15—3 8	37
2 6. 9	381
2 18	389
2 27	382. 386
2 30	389
3 1 f.	382. 388 f.
3 7	392
3 9 ff.	307
3 9—4 4	37
3 9—5 9	37
3 37—4 1	119
4 1	344
4 2. 28	389
4 35	338
4 5—5 9	37
4 36—5 9	236
5 1 ff.	239
5 5 ff.	37
5 9	380
(Jesus) Sir(ach)	
1 1	163. 164
1 4	344
1 5	119
1 6	344
1 8	373
1 10	300
1 12	300. 414
1 13	296
1 14	164
1 15	300
1 16	119. 164
1 18	300
1 20	164. 414
1 21 ff.	424
1 26	119. 164
1 27	164
1 31	414
2 7–9	382
2 9	300
2 10 f.	195
2 11	382. 383
2 18	300. 384
3 1 ff.	426
3 30	141. 380
3 30 ff.	141
4 10	141
4 11 ff.	344
4 16	195
5 4–7	382
5 6	350
5 7	389
6 14 ff.	429
6 18 ff.	344
6 22	300. 344. 403
6 28	344
6 37	164
7 9	115
7 10	141
7 15	430
7 24	427
7 29–31	107
7 32	141
10 10 f.	269
10 18	424
10 19	82
11—13	183
11 9	183
11 14–16	403
11 15 f.	300
11 21	183. 195
11 25 f.	296
12 3	141. 380
12 6	134. 295
12 7	183
12 10	145
12 14	183
13 15	134
13 17. 20	183
14 11 f.	269
14 14 ff.	292
14 20 ff.	344
15 1	119. 164
15 1–10	183
15 11–20	405
15 12 ff. 14	403
15 15	191
15 20	82
16 4	141
16 11	350

Stelle	Seite
16 12	381
16 14	380. 381
16 15 f.	382
16 17	400
16 22	295
16 30	269
16 26—17 9	358
17 1	269
17 6	403
17 10	350
17 11	119
17 14	134. 423
17 17	269. 304
17 22	141. 380
17 24 f.	389
17 27	269
17 29	382. 389
17 29 f.	384
17 31	403
17 36	269
17 37	324
18 1	381
18 5	384
18 11	384
18 13	134. 423
18 13 f.	385
18 21	389
18 25	296
19 2	427
19 18 f.	300
19 20	115. 164
19 22	164. 183
19 24	164
20 24	164
20 28	430
21 6	385. 389
21 9 f.	183
21 11	164. 403
21 19	164
21 21	164
22 3	427
22 6	164
22 17	164
23 1. 4	377
23 15	164
24 3–6	344
24 8	82. 119
24 10	119
24 19	82
24 23	82
24 23 ff.	119
24 32	164. 355
24 32 f.	164
24 33	397
25 1. 7	137
25 10	164
25 11	300
25 24	406. 427
26 14	164
27 2	431
27 5 f.	403
27 30	424
28 1. 2. 3–7	424
28 6	269
28 8	424
30 26	164
31 [34] 3 ff.	183
31 [34] 11	141. 380
32 [35] 1 ff. 6 ff.	106
32 [35] 13	360
32 [35] 14	164
32 [35] 16	380
32 [35] 17	164. 385
32 [35] 24	195
33 [36]	204. 222
33 [36] 2. 18	164
35 [32] 1–5	115
35 [32] 3	141. 380
35 [32] 6 f.	117
35 [32] 14	381
35 [32] 24	119. 381
35 [32] 25	380
36 [33] 3	191
36 [33] 10	248
36 [33] 12	221. 251
36 [33] 13	236
36 [33] 18 f.	239
36 [33] 21	241
37 3	403
37 23. 26	163
38 20 f.	269
38 24 ff.	163
38 24–34	430
38 33	167
39 2 f. 4	163. 429
39 6	164. 397
39 9	370
39 12–35	358
39 13	370
39 13–35	403
40 1. 11	269
40 17	380
40 24	141. 380
41 4	269
41 5	183
41 8	183. 191
41 10–13	269
42 15	347
42 18	300
42 15—43 33	358
43 23	499
43 29	373
44—49	144
44 9	269
44 16	389
44 20	196
47 8	8
47 10	350
47 17	8
48 10–11	232
48 22	149
49 2	389
49 7. 8	144
49 9. 10	8. 144
49 13	8. 10. 144. 162
50 5 ff.	110
50 19	105
50 20	309
50 25 f.	87
51 1	377
51 5	163
51 10	377
51 11	350
51 12	107
51 23	167
51 23 f.	344
51 29	167
Sap(ientia)	
1 ff.	412
1—5	31
1 3	194
1 4	348. 402
1 5. 7	348
1 16—2 20	298
2 15	92
2 16	377
2 17	296. 377
2 21 ff.	298
2 24	336. 406. 408
3 1–3	294

Stelle	Seite
3 7	273. 294
3 8	215. 216
3 9	194
3 10	294
3 13	273
3 17 f.	273. 294
4 2	297
4 6	273
4 13 f. 19	294
4 20	273
5 5	277
5 9 ff.	294
5 15	215. 294
5 16	215
5 17 ff.	381
6—9	31
6 5 f.	273
6 18	346
7 7	348
7 7 ff.	346
7 18–20	397
7 22 f.	346. 436
7 25 f.	346
7 27	348. 397
8 3. 4	346
8 7 ff.	348
8 8	397
8 13. 17	346
8 19	402
9 1	347. 362
9 4. 11	346
9 15	402
9 17	348
10 ff.	346
10—19	31
10 1 f.	406
10 3–4	406
10 10	214
11 6–8	412
11 9	386
11 15 f. 16	412
11 17	436
11 23	384. 389
11 26	384
11 18—16 1	412
12 1	348
12 2	194. 386
12 10	389
12 16. 18	384
12 19 ff.	389
12 20 f.	386
14 3	377
14 17	31
15 1	383
15 2	392
15 2–3	194
15 8	402
17	223
17 11	300
17 2—18 4	412
18	223. 347
18 15	347
Aristeas	
12–13	27
13	63
16	303
25. 28	27
31	27. 73
35 f.	64
36	27
47	237
89	111
96–99	110
98	27
107–115	27
132	303
133	138
134	303
139	123 f.
142	124
150	179
151	124
158. 159	179
189	138
192	382
207	138
234	115. 194
254. 257	382
288–290	27
301 f.	27
310 f.	148. 179
312–316	73
Jub(iläen)	
1 3 ff.	125
1 15	389
1 16	216
1 17	239. 241
1 20	334
1 21	395
1 22	389
1 23	395
1 24 ff.	241
1 26	125
1 27	239
1 28	239. 241
1 29	126. 149
2 1 ff.	322
2 7	283
2 23	147
2 25–32	126
2 28	83
3 1	317. 347
3 8 ff.	125
3 10	149
3 27 f.	126
3 30 f.	125
3 31	149
4 2	317
4 5	149
4 17	166
4 22	332
4 23	258. 353
4 26	239. 241. 283. 489
4 31	411
4 32	149
5 1 ff.	332
5 7	317. 347
5 10	252. 271
5 13	149
5 14 ff.	381
5 17 f.	389
6 3 ff.	112
6 7 ff.	125
6 10	316
6 17	112. 126
6 28	112
6 29. 35	149
7 2–6	112
7 7–14. 20	125
7 29	293
7 31	125
7 36 f.	126
8 1 ff.	74
8 3	339. 493
10—11	337
11 3–5	305
11 4 f.	333
11 16 ff.	196
12 1 ff.	196
12 15 ff.	74

Stelle	Seite
12 17	317. 347. 396
12 19	214
12 22	317. 347
12 25	317
13 3	317
15 1	126
15 31	305. 333
15 33	184. 334
16 1–4	317
16 9	149
16 17 f.	305
16 21 ff.	112
16 21–31	126
16 28 f.	149
17 15	196. 315
17 16	317. 333
18 9. 12	333
18 14	317
18 19	149
19 3	317
19 9	149. 196
19 28	333
20 2	423
21 7 ff.	112. 126
21 11–14	112
21 12	126
21 16	112. 126. 127
22 14	382
22 16	93
22 17	306
22 22. 30 f.	293
23	14. 204. 217 240. 242
23 21	349
23 27–29	276
23 29	252. 333
23 30	216. 236. 271
23 31	380
23 32	149
23 41	401
24 28–33	14. 87
24 31 f.	293
24 33	149
25 14	349. 395
26 18	316
28 6	149
30—32	86
30 7	93
30 12 f.	93
30 19	149
31 3	112. 126
31 12	395
31 32	149
32 2. 4 ff. 8 ff.	126
32 10	126. 149
32 15	126
32 19	216
32 21–26	396
32 27	112. 126
32 28	149
33 10	149
33 10 ff.	125
34	87
35 5	389
36 7	350
36 7 f.	423
37 f.	87
40 5	395
42 2	93
44 4	126
48 2. 9 f.	333
48 12	333
48 13	317
48 15	333
49	112. 126
49 2	333
49 8	149
50 4 ff.	126
50 5	236. 241. 252. 333
50 6 ff.	125
50 6–13	126
Asc(ensio) Jes (2 1—3 12, 5 2 bis 14 = Mart. Jes. 6—11 = Visio Jes. 3 13—5 1 = Apoc. Jes.)[7]	
2 1	24. 254
3 23 (13)—4 18 (5 1)	38. 256
3 13—5 1	218
4 2	255
4 2 ff.	256
4 21	349
6—11	24
7 9	341
7 9 ff.	338
7 9–12	253
7 21. 85	330
8 7	263. 350
9 1–2	278
9 5	263. 350
9 21 ff.	21. 258
9 39 f.	349
10 4	349
11 1	264
11 4	349
11 34	46
Ps. S(alomonis)	
1	66. 431
2	16. 95. 217 218. 287
2 16	381
2 25	499
2 25 ff.	251
2 26 ff.	221
2 32	214
3—5	184
3	184
3 3	415
3 7	277
3 8	382
3 11–12	271
3 12	388
3 13	278
3 16	388
4 2 ff.	132
4 21. 23	415
4 28	381
5 12	184
5 13 ff.	382
5 18	214
6 6	382
8	287
8 26	350
8 27 f.	236
9 6	382. 389
9 7	385. 389
11	37. 236
11 1	237
12—15	184
12 6	271. 382
13 11	271
14 2	271. 415
14 6	278
14 10	271
15	217. 271
15 6. 9	258
17	16. 110. 204. 234. 241. 242. 287. 361. 501
17 3	214
17 24. 25	229
17 26	229. 236

Stelle	Seite
17 27	229. 241
17 28	229. 236
17 29	229
17 30	239
17 31	228. 236
17 32	229
17 34. 35	229
17 36–38	229
17 37	394
17 39 f.	229
17 41. 43	229
17 44	229. 271. 288
17 46	214
18	287
18 6	271. 288
18 7	394
18 9	229
18 10–12	359
Sib(yllinen) Prooem(ium)	
7–8	192
15 f.	192
I 1–318	38
1 ff.	38
3–8	303
8. 22	26. 306
46	26
196	493
230 ff.	492
249	492
254–256	492
261	493
323	38
II 6–44. 56–148. 154–347	38
167	335
167 f.	255. 256
170	490
172	38
187–189	232
196–199. 238–240. 252 f.	
315–317. 331–339	513
III 8. 26	26
43 f.	294
46 ff.	234
46–50	226
46–92	25
46–49	19
46–62	24
47	19. 486
48 ff.	284
54 ff.	25
63 ff.	255. 256. 335. 517
63–92	24. 38
97 ff.	493
97–154	19
110 ff.	494
193 f.	19
211-336	19
223	26
286	486
294	115
295–488	18
314–318	19
319	219
334–488	19
350–362	19
376	241
387–400	19
401 ff.	493
464–469. 470–473	19
512. 513	219
519. 520 ff.	19
547. 554	305
582	394
582 ff.	303
584 f.	194
603	26
608–615	19
616 ff.	80. 235
619	240
642 ff.	235
652	230. 486
652 f.	226. 260
652 ff.	234
652–655	222
652–660	288
663 ff.	219
657	239
672 ff. 689 ff.	221
698 ff.	395
702 ff.	234
716 ff.	112. 235
723	305
724	194
725 f.	239
732 f.	132
744–761	80
743 ff.	234
757	235
761	221
762 f.	303
767	215
767 ff.	234
776	239
781	394
781 f.	241
784	215
785	241
806 f.	235
IV 24 ff.	462
25–26	178
119–124. 137–139	255
164 ff.	462
165	200
173–182	25
180 f.	272
V 33 f.	255
101–110	219
108	486
130 ff.	493
137–154	255
155 ff.	218
155–161	25
206–213	274 f.
214–227	255
247 ff.	274
249 ff.	234
250 ff.	239
264	236
361–385	255
414 ff.	260
414–417	226
414–433	224
420 ff.	239
423 f.	261
426. 429	241
431	261
447. 512–231	25
VII 12 ff.	493
VIII 88 ff.	255
139–159	255
169 f.	274
280	26
I Hen(och) (äthiopischer)	
1 3 f.	217
1 4	361
5	240
5 7–9	270
5 9	276. 351

Stelle	Seite
7—8	337
7	332
8	332. 339
9 4 ff.	329
10	240
10 1	492
10 1–3	13
10 9	252
10 10	276
10 12	247
10 12 ff.	252
10 17	270. 276
10 22	241
12 3. 4	353
13 25 f.	125
14 5	316
14 6	252
14 19	323
15 1	353
15 6 f.	321
15 8	252
15 8—16 4	332
15 9	338
15 11	338. 339
15 25 f.	125
16 1	244. 252. 338. 498
16 1–4	252
18 13–16	323
18 16	244. 498
19	305. 333
19 1	305. 338
19 2	498
20 5	324
20 6	498
21 1–6	252
21 3–6	323
21 6	244
21 10	242
22	270. 293. 294. 295
22 6	353
22 8 ff.	277
22 16. 20	125
24 ff.	489
24 f.	500
25—27	233. 295
25	270
25 4	183
25 4 ff.	125
25 5	283
25 6	270. 276
27	286
27 2	270. 278
30 5 ff.	125
32 3–6	283
33 10	125
37—41	13
38	183. 236
38 1–4	280
38 1	271. 279. 284. 295
38 2	263. 276
38 3	263
38 5	218
38 6	271
39	263. 518
39 3	263. 283
39 4	282
39 4 ff.	294
39 5	330
39 6	263. 282
39 6 ff.	295
39 7	263. 282. 511
39 8	263
39 12	321
40 5	263
40 5 ff.	295
40 6	330
40 7	333
41 1	215. 258
41 2	280
41 9	252
41 28	125
42 1–2	344
43	324. 350. 498
43 4	350
45	236
45 1–3	271
45 1 f.	280
45 4	279
45 4 ff.	183
45 4–6	282
45 5 f.	263
45 6	263
46 1	13. 267. 490
46 2–4	263
46 3	13. 263
46 4	218
46 4-8	13
46 7–8	13
46 7	195
46 8	172. 218. 279
47 1	248
47 2	189. 330
48 1–5	83
48 1	183
48 2 f.	350
48 3	263
48 4	183
48 5	264
48 6	263
48 7	183. 265
48 8	218
48 9	233
48 10	263
49 2	263
49 3	394
49 4	263
50 2	216
50 2–3	183
51 1–3	271
51 3	263
51 4	282
51 4 f.	277
51 5	282
52 2 ff.	505
52 4	263
52 6	263
52 9	263. 429
53—54	218. 341
53	286
53 2	280
53 3	333
53 6	172. 239. 263. 279. 295
54 5 f.	252
54 6	333
54 7—55 2	13
55 4	263
56	219. 234
56 1	333
56 2	277
56 7	221
57	237
58	240
58 5	195. 263
58 6	335
59	498
60	13
60 6	195
60 7 ff.	499
60 8	282. 294
60 11–21	323

Stelle	Seite
60 13	498
60 23	282. 283
61 3	382
61 4	195
61 5	263. 271
61 8	263
61 12	294. 295. 335
62 1	263
62 1 ff.	263
62 2	263. 394
62 5. 6. 7	263. 265
62 8	279
62 8–16	236
62 9	263
62 10 ff.	263
62 10–13	280
62 11	183. 333
62 12	221
62 14	263. 277. 279
62 14 f.	276
63	203
63 1	333
63 1 ff.	263
63 5	195
63 6	335
63 7	195
63 11	263
64	252
65—69	337
65 1—69 15	13
65 1 ff.	491
66 1	333
67 2	353
68	252
69	332
69 13	350
69 13–25	309
69 14	340
69 15	316
69 26	263. 350
69 27. 28	263
69 28 ff.	236
69 29	241. 263
70—71	297. 353
70 1	262. 350
70 2	283. 350
70 3	183. 262. 282. 283
70 3–4	294
70 4	295
70 17	263
71	262. 399
71 3	325. 380
71 5	395
71 5 ff.	323
71 11	395
71 14	263
71 15	244
72 ff.	323
77	499
77 3	283
80 7	195
81 5	325
82 10 ff	323
82 11	498
83	359. 428
83 2	395
84	359
84 2	214
85	406
87	325
88	252
89—90	247. 500
89	247. 329. 492
89 9	492
89 59 ff.	252. 333
89 70 ff.	353
89 73	115
90	204. 218. 233. 240
90 6 ff.	183
90 16–19	219
90 17	248
90 18	217. 221
90 19	217. 220
90 21–24	252
90 21 f.	325
90 22–25	252. 333
90 26 ff.	286
90 28 f.	239
90 30	216
90 31	233
90 32	236. 241
90 33	270
90 35	241
90 38	222
91 1–10	287
91 1	395
91 4	418 f.
91 8	241. 279
91 10	344
91 10 f.	271
91 11	279
91 11–19	287
91 12	217. 220
91 14	241
91 15	248. 278
91 16 f.	280
91 17	279
91 23	239
91 25	252
91 32	236
92—93	218
92	271
92 1	166
92 3	271
92 4	216
92 5	241. 335
93 1–14	287
93 2	149
93 3	248
93 6	298
93 9 f.	183
94 ff.	271
94 1–2	298
94 2	183. 276
94 5	166
94 6 ff.	183
94 7	216
94 7–9	216
95 3–7	216
96 2	221. 271
96 4 ff.	183
97 1	298
97 3	248
97 4	183
97 5	248
97 8	183
98 3	166
98 4	405
98 9	166
98 11	115
98 12	216
99 1	183
99 3	248
99 10	166
99 11 ff.	183
99 16	216
100 5	221. 271
100 6 f.	293
100 7 ff.	189
100 8 ff.	491

Stelle	Seite
100 14 f.	293
101 1	499
101 8	166
102 4	298
102 4—104 5	271
102 10	296
103	273
103 1	214
103 1–3	298
103 1–4	293
103 4	401
103 5–8	293
103 8	271. 278
104	273
104 1 ff.	298
104 1–5	293
104 2	511
104 5	271
104 10–13	148
104 12	149
105 2	241
106—107	13
106	491
106 1 ff.	493
106 8	283
106 19	149
108	462
108 3. 6	271
108 7	271. 404
108 7 f.	180
108 7–9	428
108 8	271
108 8–13	293
108 9	404
108 11	293 f.
108 11 ff.	271. 335
II Hen(och) (slavischer)	
1 ff.	399
1 4	322
3—22	22
3—25	22
7	323
7 1	252. 296
8	201. 283. 489
8 3	488
9–10	278. 286
9	283. 294
10	294. 421
10 3	333
11 3	498
12 15	498
14 19	323
15	323
15 4	22
16 5	22
16 7	323
16 8	22
18	252. 323
19	323
19 2	325
19 5	258
21 5	22
22 8	200. 284. 489
22 11	491
22 12	149
23—25	22
23 5	402
24 ff.	359. 497
24 3	214
24 4	507
29	322
29 4	408
29 5	338
30 1	283
30 6–14	352
30 8	345
31	336
31 3	336. 507
31 3 ff.	408
31 6	352. 409
32	361
33	247. 492. 493
33 4	345
33 6 ff.	83
33 10	149
35 2	323
36—66	22
36 1	83
39 8	275. 299
40 12	296
42	283. 333. 337. 489
42 Zusatz	284
42 6	415
42 6 ff.	421
42 8	415
42 10	413
42 12	420
42 13	424
44 1	431
44 2 f. 4	424
45 1	22
45 2 ff.	112
45 3	22
45 3 f.	117
47 3	83
48 6	83
48 8	195 f.
49 1–2	22
49 2	283. 402
50 2	413
50 3. 4	424
50 5	413
51 2	196
51 3	413
51 4	22. 111. 112
52 11	424
52 16	420
53 2	258
55 2	200
58	423
58 5	402
59	423
59 2	112
59 2–4	22
61 2	244
61 4	115
62 1	115
64 5	258. 353
65 7. 8	244
65 9	241
65 10	244. 275. 284
66 2	112
66 3 f.	415
66 6	425
66 6 f.	244
67	491
68 5	112
71 5	323
Ass(umptio) Mos(is)	
1 14	122
1 18	244. 257
4 4	383
4 7–9	116
4 8	115
6	21
7	115
7 10	115
9 1	232
9 6	115

Stelle	Seite
10	21. 216. 221. 257. 258. 327
10 1	215
10 1 f.	217
10 2	221
11 16–17	122
12 4	244
12 13	257
IV Es(ra)	
3	247
3 1	37
3 6	283
3 7 f.	407
3 18–19	120
3 20. 21	404
3 21 f.	407
3 22	404
3 26	404. 407
3 28 ff.	392
3 35 f.	405
3 36	37. 405
4 1–11	359
4 5	248
4 11	245
4 25	355
4 26. 27	245
4 30 f.	404. 407
4 33 f.	249
4 35 f.	248. 402
4 36 f.	248
4 37	245
5 56—6 10	36
5 56—6 6	257. 259
5 1	195. 251
5 2	251
5 3	218
5 6	255 f.
5 9	251
5 22	396
5 36–40	359
5 37	296
5 42	272
5 59 ff.	245
6 1 ff.	331. 361
6 2 f.	283
6 5	195
6 8–10	218
6 20	245
6 23	274
6 25	260
6 26	233. 261. 282
6 28	195
6 38	347
6 38–54	359
6 49	499
7 11 f.	407
7 12. 13	245
7 18–24	405
7 23 f.	191
7 23 ff.	184
7 27–30	36
7 27	260
7 28	230. 247. 261 f. 265. 282
7 28 f.	222
7 28 ff.	288
7 31	245
7 32	296
7 33	257
7 34	195
7 35	297
7 36	286
7 36–38	283. 284
7 38–101	297
7 39–44	257
7 46	405
7 48	404. 405
7 49	191
7 49 ff.	374
7 49–61	386
7 50	245
7 68	405
7 72	119. 405
7 72 f.	271 f.
7 78–101	272. 295
7 79	119
7 80	296
7 81	119
7 81–87	278
7 82	390
7 83	195
7 88	404
7 89	119
7 92	404
7 93	296
7 94	119
7 95. 96. 98	296
7 101	297
7 118	407
7 123	284
7 129	119
7 131	195
7 132 ff.	383
7 133	119
7 134	384
7 138 f.	385
8 1	245
8 1 ff.	374
8 1–3	386
8 12	119
8 17	407
8 26	380
8 26 ff.	198
8 26–30	387 f. 405
8 29	119
8 29 f.	191
8 31 f.	385
8 33. 35	405
8 37–39	386
8 52–54	284
8 53	253. 276. 404
8 56 ff.	184
8 56–58	191
8 56–62	405
9 7	195
9 7 f.	260
9 7–13	405
9 9 ff.	184
9 10 f.	191
9 12	390
9 14 ff.	374
9 14–22	386
9 31	119
9 32–33	121
9 37	119
10 22	355
11—12	218
11—13	274
11 44	248
11 46	380
12 11	218. 247
12 34	288
13	355
13 2	235
13 3	264. 266. 267
13 5	220. 264
13 12	264. 266. 490
13 19	260
13 23	195
13 23–49	260

Stelle	Seite
13 25	264. 266
13 26	232. 264. 265
13 33 ff.	220
13 39	264
13 39 ff.	490
13 39–47	237
13 51	264
13 52	262. 264. 282
13 54	191
14	247
14 9	233. 262. 264. 282
14 11	247. 248
14 20	335
14 21	396
14 22	119. 405
14 30	119
14 34	404
14 34 ff.	405
14 37 ff.	396
14 39 ff.	149. 201
14 44	147
14 44 f.	154
14 49	233. 262. 282
II Bar(uch)	
1—8	36
2	198
2 17	273
2 94	499
3 2	296
4 4	247
6 5–10	240
6 8	233
6 9	239
9—26	36
10 1	396
10 3	36
10 6	296
11 4	296
13 1	385
13 3	233
14 9	344 f.
14 13	275
14 17	315
17 f.	121
18	122. 335. 404
18 1 f.	407
21 1	248
21 4	348
21 10	248
21 22	253. 276
21 23	215. 315
21 24	272. 296
21 25	215
23 4	248. 407
25 1	233
27—29	241
27—30	36
27	248
27 9	341
29	260
29 f.	284
29 2	221
29 3	222. 230. 265. 296
30	288
30 1	222. 230. 265. 272
30 2	248. 288
31—34	36
31—46	36
32 1	119
32 4	239
35—40	36. 224
36—40	218. 274
38 2	119
39—40	240
39	218
39 3–5	247
39 7	215. 265
40 3	215. 288
41—46	36
41 3	184
42 4 f.	216
42 5	84
42 7	272
43 2	233
44 3	119
44 6	381
44 9. 12	245
44 14	119. 191. 195
44 15	119
46 5	119. 191
46 7	233
47—52	36
47—48	36
48	37
48 1–10	359
48 14. 17	384
48 18	383
48 22	191. 198
48 22–24	119
48 24	119
48 30	233
48 33. 34–36	248
48 34–37	37
48 42	407
48 195	248
49—51	404
49—52	274
50 2	272. 296
51 1 ff.	272. 277
51 7	191. 195
51 10	277. 284. 511
51 11	284
51 12	277
52 3	272
53—74	36
53—76	36
53 ff.	248
53 8–11	265
53 10	237
53 10 f.	224
54 1	248
54 4	191 f.
54 15	407
54 16	195
54 19	408
54 21	195
56 6 f.	404
56 6–7	407
57 2	193. 195. 196
57 7	119
59 2	121. 195
59 6	351
59 10	195
59 11	322
63 10	350
68 5 f.	115
69—74	224
70 5	251
70 7–10	219 f.
70 8 f. 10	221
71	260
71 1	221
72	240
72 f.	284
72 4	235
73	240. 260
73 1	215
73 4	241
74 2	288
75 1	383

Stelle	Seite
II Bar(uch)	
75 6	384
75 7	388
76 1–3	233
77—85	36. 37
77 3	119
77 7	383
77 12–19	37
77 16	119
77 19	237
78 6	385
78 7	383
81 4	248. 383
81 8	245
82 2	383
83 1	248
84 10	197
84 11	384
85 1	394
85 3	119. 191. 394
85 5	198
85 8	383
85 12	390
85 12 f.	278
85 12–15	272
III Bar(uch) = Rest der Worte Baruchs	
1—6 7. 6 9—7 32	37
8	37
9	37
9 10–13	297
IV Bar(uch) = Himmelfahrt Baruchs	
4	409
4 9	254
6	498
6–8	498
10	294
12	324
13	324
Testamente der 12 Patriarchen	
T. Rub	
2—3	337
2 f.	339. 403
3	341
4	419. 426
5	426
T. Sim	
2	412
3	339. 415
4	395. 419. 424
6	252. 272
6 f.	241
T. Levi	
2	241. 395
2—5	297. 399
3	333
4	241. 252. 323
5	330
5—9	86
6—7	86
7	87
8	223
9	112
10	15
13	119. 134. 164
	344. 419. 429
14—16	15
18	204. 217. 230
	232. 235. 241
	252. 253. 261
	272. 276. 279
	284. 349. 406
31	86
T. Juda	
3—7	87
9	87
14	426
16	339. 415
19	362
20	300 f. 339. 349. 403
22	15
24—25	15
24	235. 241. 261
	279. 349
25	252. 272. 362
T. Iss	
2	428
3	112
4	419. 424. 431
5	419. 430
6	419. 431
7	241. 253. 339
	420. 423
T. Seb	
3	339
5	412. 423. 424
6	141
7	141
8	424
9	15. 241. 252. 384
10	272
T. Dan	
2—4	424
4	419. 420
5	15. 241. 252
	255. 272. 279
	284. 339. 420
6	196. 330. 420
T. Napht	
1	307. 415
2	415
3	415
4	307
5	15. 218
7	307
8—10	196
8	241. 253. 307
	416. 418
9	196
10	395
T. Gad	
3	424
4	423. 424
5	138. 300. 412
	415. 418. 424
6	424
7	424
T. Ass	
1	300. 404
2	149. 180. 418. 429
6	296. 330. 339. 403
	418
7	149. 221. 241
	251. 516
T. Jos	
1	219
3	180
9	219
T. Benj	
2 f.	424
3	138. 199. 338
	339. 423
4	296. 395
5	138. 253. 418
6	413. 415. 418. 424
9	115
10	272

Stelle	Seite
Vita Ad(ae) [*βίος Ἀδάμ*] *)	
[9 ff.]	489
12 ff.	336. 352
[13]	241. 272. 279
[15. 16]	408
17	352
[17]	408
25 ff.	297
25–29	23
28	316
[28]	272
29	115
36	201
36 ff.	489
[37]	282. 296
[39]	352
40. 41	201
[40–42]	296
[41]	272
[43]	297
47 f.	296
49 f.	25
50	493
51	297
Apoc(alypsis) Abrah(am)	
1—8	23. 74
28	247
29	248. 255. 260
31	184. 222. 236. 237
47 f.	296
Testament Abrahams. Rezension A.	
16 f.	297
19	247
20	297
Testament Hiobs	
45—51	396
47	296
52	296
53	297
Mt	
2 4	167
3 9	199
4 2	180
5 16	416
5 17	144
5 18	120
5 25 f.	411
5 36	376
6 1	380
6 1 ff.	141
6 1–18	181
6 2	181
6 7 ff.	178
6 16–18	180
6 22	419
7 12	139. 144
9 20	179
10 42	187
11 4 f.	217
11 10	232
11 12	87. 217
11 13	144
11 14	232
11 19	346
11 25	165. 187. 377
12 27	337. 340. 398
12 28	217. 253. 341
12 43	338
12 45	339
13 22	245
13 43	511
14 19	178
14 36	179
15 36	178
16 14	233
17	122
17 21	180. 340
18	424
18 6	187
18 10	187. 324
18 14	187. 316
18 20	346
19 28	234
20 1–10	387
20 28	198
21 15 f.	187
21 23	167
22 35	166
22 40	144
23 2 f.	162
23 4	410
23 5	179
23 9–10	169
23 15	84
23 23	110
23 25	127
23 29. 34 f.	190
24 11–24	224
24 15	256
24 15 f.	113. 256
24 15–22	254
24 22	248
24 30	264
24 31	237
25 1 ff.	390
25 35 ff.	417
25 41	341
26 26	178
26 55	167
27 41	167
Mc	
1 2	232
1 25	340
2 5	391
2 16	132
2 18. 19	180
2 23–27	126
3 1–6	126
3 12	340
3 24	341
4 19	245
4 39	340
5 1 ff. 10	338
6 15	232
6 56	179
7 1 ff.	127
7 2–5	127
8 28	232
9	122. 233
9 11. 12	232
9 25	340
9 29	180. 340
9 38	340
9 42	187
10 15	214
10 17 ff.	189
10 30	245
10 33	167
10 45	198
11	112
11 18. 27	167
12 18–27	193
12 26 f.	274
12 26 ff.	193
12 28	138

*) Stellen aus *β. Ἀδ.* sind in [ ] angeführt.

Stelle	Seite
13	264
13 1 f.	112
13 14	256
13 14 f.	113
13 14–20	255
13 14–29	222
13 22	224
13 24	113
13 26	264
13 27	237
14 1. 43. 49. 53	167
14 62	316
15 1	167
15 31	367
Lc	
1 78	265
2 36 f.	428
2 37	180
2 46	167
3 7 ff.	391
4 2	180
4 13	253
4 39	339. 340
5 17	166
5 30	132
6 31	139
7 30	166
7 35	346
8 2	339
8 44	179
9 49	340
9 51–56	87
10 17 f.	341
10 21	165. 187
10 25	166
11 1 f.	178
11 5–8	411
11 20	253
11 34	419
11 45 f.	166
11 49 ff.	346
11 50 f.	346
11 52	166
13 1–5	210. 391
13 11	339
13 14–17	126
14 1–5	126
14 3	166
14 14	272
15 18. 21	314
16 1 ff.	411
16 8	245
16 16	144
16 17	120
16 22	296
16 23–26	286
16 23 f.	294
16 25	385
16 29. 31	144
17 2	187
17 7–10	387
17 21	217
17 24	265
18 1–8	411
18 2	180
18 7	248
18 14	393
18 17	214
18 50	245
20 1	167
20 36	272
22 2	167
22 25	375
22 66	167
23 10	167
23 43	294
24 27	144
24 44	146
27 37	167
Jo	
1 14	346
1 21	233
1 45	144
1 51	268
2 13	111
3 13	268
4 9	87
4 25–30	225
5 10 ff.	126
5 27	268
5 43	255
6 14	233
6 62	268
7 23	126
7 27	230
7 40	233
7 49	165. 187
8 33. 39	199
8 44	335
9 1–3	391. 412
9 2	210
9 16. 24	126
12 31	253. 335
12 34	268
13 2	335
14 16. 26	226
14 30	253. 335
15 8	416
16 7	226
16 11	253. 335
18 20	167
18 28	93
Act	
2 9–11	68
3 19	248
3 19 ff.	390
3 21	232
3 22	233
4 1 f.	198
5 36	224
6 5	84
6 6	169
6 9	173
7 30	120
7 37	233
7 38. 53	120
7 56	268
8 9	340
8 10	316
10 28	94
10 30	180
11 1–2	113
12 13 f.	324
13	218
13 2	180
13 3	169
13 6	340
13 15	144. 161. 173
13 16. 26. 43. 44	80
13 50	80. 81
14 23	180
15 20	138
15 21	72. 172
15 29	138
16 14	80
17—18	218
17 4	80. 81
17 17	80
18 7	80
18 24 f.	161

Stelle	Seite
19 13 ff.	340
19 17 ff.	218
19 19	340
21 38	224
23 6–8	193
23 8	331
24 12	173
24 14	144
28 20 f.	72
Rm	
1 5	375
1 29 ff.	426
2	392
2 1 ff.	197
2 3 ff.	391
2 6	381. 414
2 12 ff.	198
2 13	414
2 17	119. 198
2 17 ff.	75
3 21	144
3 29 f.	319
4 17	361
5 12	335
5 12 ff.	408
6 16	375
7	388
7 14	121
8 18	245
9 1 ff.	197
9 4	362
11 16	102
12 2	245
12 8	419
12 15	417
13 4	431
13 13	426
14 6	178
14 17	214. 277
15 18	375
16 19. 26	375
I Cor	
1 20. 27 f.	245
2 6. 8	245
2 9	46
3 13–15	25
3 18. 19	245
5 5	253. 335
5 10	245
5 10 f.	426
6 9 f.	426
7	428. 429
7 5	180. 335
7 31	245
10 30	178
11 10	428
15 18. 21	296
15 25 f.	253. 276
15 40 ff.	323
15 46	353
15 52	274
15 55	253. 276
16 2	181
II Cor	
2 11	335
4 4	245. 253. 335
4 18	245
5 1	296
5 1 ff.	294
6 15	255
8 2	419
9 11. 13	419
10 5 f.	375
11 3	335. 408
11 14	335. 408
11 27	181
12 1 ff.	399
12 2 f.	356
12 3 f.	283
12 21	426
Gal	
1 4	245
2 12 ff.	93
2 21	119
3 16	161
3 19	120. 329
3 28	427
4 3. 9	323
4 22–21	161
5 19	426
Eph	
1 21	245
2 2	245. 338
2 7	245
5 3. 5	426
5 14	46
6 5	419
6 12	338
Phil	
1 23	294. 296
3 6	388
Col	
2 8	323. 330
2 18 ff.	330
2 20	323
3 5	426
3 22	419
I Thess	
2 18	335
4 13–15	296
4 16	274
II Thess	
2	256
2 1–12	255. 256
2 3	255
2 4	256
I Tim	
4 4	178
4 14	169
5 22	169
6 17	245
II Tim	
1 6	169
3 15	182
4 10	245
4 13	182
Tit	
2 12	245
Hebr	
1	330
2	330
2 2	120
5 8	375
11	194
11 37	24
Jac	
1 1	237
1 5. 8	419
1 16–18	364
4 8	419
I Petr	
1 2. 14. 22	375
2 12	416
II Petr	
2 10	330
3 10. 12	323
I Joh	
2 1	226
2 18. 22	255. 256
4 3	255. 256

Stelle	Seite
II Joh	
7	255. 256
Jud	
8	330
9	23. 122. 296. 328
10 f.	330
Apc Joh	
1	355
1 12	325
1 13	264
1 16. 20	325
2 1	325
3 1	325
4	505
4 5	325. 500
5 6	325
6 9	294
6 9 ff.	189. 518
6 9–11	190. 248
7 1–8	222. 258
7 4–8	237
7 9–17	190
7 15–17	279
8 1	395
8 3	294
8 3 f.	330
8 3 ff.	248
8 4	294
9 1	286
9 1–11	341
11	256
11 3 ff.	122. 233
11 4–13	256
11 9. 11	297
11 15	215
11 18	80
12	254
12—13	516
12 1	499
12 1 ff.	221. 253
12 7 ff.	341
12 13 ff.	222
12 14	237
12 18	253
13	38. 218. 251
	254. 255. 256
13 1	253
13 1–10	256
13 3	255
13 6	256
13 11–18	256
13 15	255
13 16	179
14 1	179
14 4	428
14 13	297
14 14	264
14 14 ff.	221
16 3	254
16 13	253
16 14	220
17	38. 218. 251. 256
17 8	255
17 12–14	220
17 13 f.	255
18	38
18 2	338
19 1–21	256
19 5	80
19 10	330
19 11 ff.	256
19 12. 13. 16	263
19 17–19	220
19 11—20 3	254
20	288
20 1 ff.	516
20 1–3	253
20 1–4	516
20 4 ff.	261. 270. 273
20 4–6	190. 240
20 7–10	220. 253
20 9	221
20 11 ff.	272. 273
21 3	346
21 3–5	241
21 3–7	279
21 4	276
21 8	280
21 12. 19 f. 21	285
21 9–22 5	285
22 8	330
22 15	426
22 19	148
Barnabasepistel	
4 12	297
Acta Pauli	
7—10	324
11—18	296
Didache	
1—6	40
1 2	138
1 3. 4	411
8	180
16	256
16 4	256
Pastor Hermae	
Visio	
II 3 4	46
III	330
Mandatum	
I	194
II	419
III	420
III 1. 2	416
V 1. 1 3	424
V 2 1. 4	419
VI 2 1	403
VI 2 3. 5	424
VII 2	415
VIII 9	415
VIII 10	424
IX 9	419
XII 2 4	415
Similitudo	
VIII	330
IX 81	330
Ps.-Phokylides	
8	426
22	136
99–115	136
103. 104	273
103–108	294
153–174	431
175–206	425
Zosimuslegende	
13—14	296
Josephus Ant. 16 2. 19 3. 25. 26. 30 1. 39. 57. 61. 62. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 74 1. 79 4. 81. 86 2. 87 1. 89. 90. 92. 93. 94. 98 1. 102. 105. 109 1. 110 3. 111 4. 116 1. 120. 131. 132 3. 133 1. 143. 148. 149. 151. 159. 166 1. 167. 172. 173 6. 174 3. 176. 179 1. 182 2. 184. 187. 193. 198. 200 2. 205. 218. 223 1. 224 1. 225. 237. 240. 272. 274. 296. 308 1. 337. 397 2. 398. 405 2. 425 3.	

426 1. 432. 456. 457 2. 458 5. 460. 461 2. 462 5. 463. 464. 492. 493. 494. 495.
B. J. 39. 64. 65. 72. 74 5. 81. 84 4. 87 3. 88. 92. 112. 113 1. 131. 166 5. 172. 187. 193. 205. 220. 223 1. 224 1. 238. 250. 270 1. 272. 273. 274. 295. 337. 340 4. 397 2. 398. 405 2. 456. 457 1. 458. 460. 461. 462. 463. 464. 465.
Vita 39. 88 1. 94. 456.
Ap. 26. 31 2. 39. 61. 64. 65. 68. 69. 71. 72. 76 1. 81. 85 1. 92. 93. 109 1. 110. 120. 124. 136 2. 146. 147. 148. 163 4. 173 6. 174 3. 182. 272 1. 301. 303 1. 364 1. 394. 421. 425 2. 426 1. 432. 461. 495. 498.
Philo. Legum alleg. 161
I 446 3. 449 1.
II 441 1. 448 7. 450 2. 451 2.
III 441 f. 445 2. 450 1. 451 2.
De Cherubim 128 f. 345 4. 439 4. 446. 451 2. 453.
De sacrificiis Abel. et C. 198 1. 351 1. 451 3. 453.
De posteritate Caini 449 2.
De gigant. 453 6.
De agricultura 442 1.
De ebrietate 345 3. 446 4.
De migrat. Abrah. 128. 440 1. 442 5. 443. 447 2. 448 2. 450 f. 451 1.
Quis rer. div. her. s. 441 3. 442 7. 443. 445. 447 4. 448. 449 1. 450.
De congressu quaer. e. c. 122. 433.
De fuga 345 4. 351. 444. 449 5. 450 1. 453.
De somniis 446 2. 447 7. 448 3. 451 2.
De opificio mundi 353. 450 1. 451.
De Abrahamo 196. 282. 351. 389. 439 2. 446 1. 447 1. 453.
De decalogo 111 1. 121. 306. 351. 420. 425 3. 453 4.
De spec. legibus 93. 149. 425 3. 443 f.
De monarchia 71. 75 2. 80 1. 109 1. 110 5. 112. 306. 439 2. 450 1. 451 1. 453 6.
De praemiis sacerd. 219 240 2.
De vict. offer. 80 1. 282.
De septenario 80 1. 111 3. 128 1. 173 5. 174.
De parent. col. 306.
De creat. princ. 80 1. 92. 351. 439 2. 442 2.
De caritate 80 1. 345 2. 442 8.
De poenitentia 80 1.
De praem. et poenis 222. 439 3. 443 1.
De execration. 80 1. 237. 250 2. 439 3. 443 1.
Vita Mosis 28. 80. 110 5. 111 1. 111 2. 120. 122. 128 1. 149. 151. 159. 172. 174 3. 180 1. 282. 309. 351. 439 2. 450 1. 451 3. 453.
Quod omn. prob. lib. 32. 173 5. 456 1. 457 1. 479 2.
In Flaccum 68. 70. 89. 120 2. 412. 440 2.
Legatio ad Gaium 33 1. 68. 69. 109 1. 120 2. 173 1. 174 3. 181 1. 182. 351 1. 431. 440 2.
De providentia 282.
Hypothetica 136 2. 303 1. 420. 425 2. 456 1. 465 1.
De vita contemplativa (*περὶ β. θ.*) 146. 173 6. 306. 353. 465.
Quaestiones in Genes. 282.
Fragment. ad Ex. 80 1.
Philo bei Euseb. 173 2. 426 1. 457 1. 458 1. 460 4. 463 2.

III. WICHTIGE, OFT ABGEKÜRZT ANGEFÜHRTE LITERATUR

(Die Ziffern geben die Seite an, wo der ausführliche Titel des Werkes genannt ist. Im übrigen vergleiche man S. 47 ff.)

Bacher, Agada, 41.
Basset, Apocryphes, 47.
Beer, Leben Abrahams, 45.
Bertholet, Biblische Theologie, 51.
—, Spätjudentum, 266.
—, Zustand nach dem Tode, 266.
Bezold, Schatzhöhle, 45.
Boll, Offenbarung, 52.
Bousset, Gnosis, 354.
—, Antichrist, 46.
—, Offenbarung Johannis, 218.
—, Schulbetrieb, 34.
Charles, Apocrypha, 51.
—, The book of Jubilees, 13.
—, The assumption of Mosis, 21.
—, Future Life, 48.
Chwolsohn, Passahmahl, 94.
Clemen, Fontes historiae religionum, 480.
—, Nachrichten, 480.
Conybeare-Harris, Achikar, 7.
Cowley, Papyri, 7.
Cumont, Mysterien, 478.
—, Orientalische Religionen, 51.
Dalman, Worte Jesu, 50.
Darmesteter, Avesta, 479.
Dérenbourg, Essai, 49.
Deißmann, Licht vom Osten, 51.
Destinon, Quellen des Flavius Josephus, 17
Dussaud, Origines cananéennes, 102.
Elbogen, Achtzehngebet, 177 f.
—, Jüdischer Gottesdienst, 175.
Elter, De gnomologiorum historia, 25.
Erbt, Purimsage, 495.
Everling, Angelologie, 323.
Ewald, Geschichte, 49.
Fabricius, Codex Pseudepigraphicus, 45.
Friedländer, Antichrist, 178.
—, Religiöse Bewegungen, 49.
Fritzsche, Libri Apocryphi, 7.
Gebhardt, Psalmen Salomos, 16.
Geffcken, Komposition der Oracula Sibyllina, 18.
Gfrörer, Urchristentum, 47.
Geiger, Judentum, 49.
Ginzberg, Haggada, 45.
Grätz, Geschichte, 48.
Greßmann, Eschatologie, 202.
—, Gestirnreligion, 203.
—, Spruchweisheit, 497.
Grünbaum, Aufsätze, 45.
—, Neue Beiträge, 45.
Gunkel, Religionsgeschichtl. Verständnis des N. T., 48.
—, Schöpfung, 48.
Harris, Baruch, 37.
Hausrath, Ntl. Zeitgeschichte, 50.
Hennecke, Ntl. Apokryphen, 47.
Hilgenfeld, Apokalyptik, 47.
—, Ketzergeschichte, 456.
—, Messias, 35.
Holl, Urchristentum, 52.
Hölscher, Israelitisch-jüdische Religion, 51.
Holtzmann, Neutestamentliche Theologie, 50.
James, Apocrypha Anecdota, 47.
—, Lost Apocrypha, 47.
Jastrow, Religion Babyloniens, 475.

Jastrow, Religion of Babylonia, 485.
Josephi Opera ed. Niese, 39.
Junker, Aionvorstellung, 480.
Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen, 51.
Keim, Geschichte Jesu, 50.
Klausner, Messianische Vorstellungen, 48.
Köberle, Sünde und Gnade, 48.
Kroll, Hermes Trismeg., 354.
Lagarde, Purim, 495.
Lehmann, Zarathustra, 478.
Lehmann u. Bertholet, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 499.
Lietzmann, Weltheiland, 213.
Meißner, Babylonien, 475.
Merx, Samaritanisches Fragment, 224.
Meyer, Entstehung des Judentums, 49.
—, Geschichte des Altertums, 49.
—, Ursprung des Christentums, 51.
Mowinckel, Psalmenstudien, 213.
Niese, Josephi Opera, 39.
Norden, Agnostos Theos, 52.
—, Geburt des Kindes, 52.
Oesterley, Apocrypha, 51.
Oesterley and Box, Religion of the Synagogne, 51.
Pettazzoni, Misteri, 52.
Philonis, Opera ed Mangey, 33.
—, Opera ed. Cohn und Wendland, 33.
—, Libri Antiquitatum per Adamum Petrum, 44.
—, Paralipomena ed. Aucher, 33.
Porter, Yeçer Hara, 402 f.
Reinach, Textes, 40.
Reitzenstein, Erlösungsmysterium, 37.
—, Hellenistische Mysterienreligionen, 51.
—, Poimandres, 354.
Renan, Histoire, 49.
Schlatter, Israels Geschichte, 41.
Schnabel, Berossos, 476.
Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, 49.
Schwally, Leben nach dem Tode, 269.
Smend, Jesus Sirach, 6.
Söderblom, Fravashis, 324.
—, La vie future, 226.
Stave, Parsismus, 517.
Steindorff, Apokalypse des Elias, 46.
Strack, Einleitung, 41.
Strack u. Billerbeck, Kommentar, 40.
Swete, Old Testament, 6.
Tischendorf, Apocalypses apocryphae, 47.
Ungnad-Greßmann, Gilgamesch-Epos, 238.
Violet, Esra-Apokalypse, 35.
—, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch, 35.
Völter, Menschensohnfrage, 266.
Volz, Eschatologie, 48.
Weber, Jüdische Theologie, 50.
Wellhausen, Israelitische Geschichte, 49.
—, Pharisäer und Sadduzäer, 48.
—, Reste, 338.
Wendland, Hellenistisch-römische Kultur, 51.
Wernle, Anfänge, 50.
Willrich, Juden und Griechen, 16.
—, Judaica, 16.
—, Urkundenfälschung, 51.
Winter und Wünsche, Jüdische Literatur, 43.
Wünsche, Neue Beiträge, 50.
—, Bibliotheca Rabbinica, 43.
—, Midrasch Tehillim, 43.
—, Lehrhallen, 43.
—, Jerusalemischer Talmud, 43.
—, Babylonischer Talmud, 43.
Zahn, Geschichte des Kanons, 46.
—, Forschungen, 46.
Zimmern, Die Keilinschriften, 476.
Zunz, Vorträge, 177.

IV. ABKÜRZUNGEN

AGGW	= Abhandlungen d. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
AR	= Archiv für Religionswissenschaft.
Hamburger RE	= Hamburger, Realenzyklopädie für Bibel und Talmud.
JPrTh	= Jahrbücher für protestant. Theologie.
JQR	= Jewish Quarterly Review.
MDOG	= Mitteilungen d. deutschen Orientgesellschaft.
MJ	= Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judentums.
NGGW	= Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
RB	= Revue Biblique.
RE	= Herzog, Realenzyklopädie für protestant. Theologie u. Kirche. 3. Aufl. von A. Hauck.
SAB	= Sitzungsberichte d. Akademie zu Berlin.
SBE	= Sacred Books of the East.
StKr	= Studien u. Kritiken.
TSt	= Texts and Studies, ed. James.
TU	= Texte und Untersuchungen, hrsg. von Gebhardt-Harnack.
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung.
ThR	= Theologische Rundschau.
ZAW	= Zeitschrift für d. alttest. Wissenschaft.
ZNW	= Zeitschrift für d. neutest. Wissenschaft.
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZfKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZwTh	= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

116047

116047